تجزیۂ نفس

تصنیف

برٹرینڈ رسل

ترجمہ

شجاعت حسین بخاری

مجلس ترقی ادب

۲۔ کلب روڈ، لاہور

تجزیۂ نفس

تصنیف

برٹرینڈ رسل

ترجمہ

شجاعت حسین بخاری

مجلس ترقیٔ ادب

۲۔ کلب روڈ، لاہور

This is an authorised Urdu Translation of 'The Analysis of Mind' by Bertrand Russell, Copyright under the Benre Convention and Printed in Great Britain by George Allen & Unwin Ltd., London.

جملہ حقوق محفوظ

طبع اول : دسمبر ۱۹۶۳ء

تعداد : ۱۱۰۰

ناشر : سید امتیاز علی تاج ستارۂ امتیاز

مطبع : شفیق پریس ، لاہور

مہتمم ایس - ایم - شفیق

فہرست مندرجات

عنوان	صفحہ نمبر
تعارف : از پروفیسر عبدالقادر	
پیش لفظ : از پروفیسر محمد اسلم	
عرض مترجم : از شجاعت حسین بخاری	
دیباچۂ مصنف	۳
خطبۂ اول	
شعور کی حالیہ تنقیدات	۵
خطبۂ دوم	
جبلت اور عادت	۴۲
خطبۂ سوم	
خواہش اور احساس	۶۱
خطبۂ چہارم	
زندہ عضویوں کے موجودہ واردوں پر سرگزشت ماضی کا اثر	۸۴
خطبۂ پنجم	
نفسیاتی اور طبیعیاتی تعلیلی قوانین ...	۱۰۳
خطبۂ ششم	
معاینۂ باطن	۱۲۱
خطبۂ ہفتم	
ادراک کی تعریف	۱۴۰

عنوان			صفحہ نمبر
خطبۂ ہشتم			
حسّین اور تمثالچے	....	....	۱۵۶
خطبۂ نہم			
حافظہ	....	...	۱۷۹
خطبۂ دہم			
الفاظ اور معانی	....	....	۲۱۶
خطبۂ یازدہم			
عمومی تصورات اور فکر	...	...	۲۴۶
خطبۂ دوازدہم			
اعتقاد	...	...	۲۶۸
خطبۂ سیزدہم			
صدق اور کذب	...	...	۲۹۴
خطبۂ چہاردہم			
ہیجانات اور قوت ارادی	....	...	۳۲۳
خطبۂ پانزدہم			
ذہنی مظاہر کی خصوصیات	...	...	۳۳۲
اشاریہ	...	...	۳۵۹
فرہنگ اصطلاحات (لغات)		...	۳۶۳

تعارف

دراک میں 'طبیعی شے' کی ماہیت کیا ہے ؟

ہر فلسفی کو اس سوال سے پالا پڑتا ہے اور اس مسئلے کا حل تلاش کرتے وقت جو زاویۂ نگاہ وہ اختیار کرتا ہے اسی سے اس کے فلسفے کا تعین بھی ہو جاتا ہے ۔

یا تو ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ طبیعی اشیاء اور ان کے بارے میں ہمارے خیالات و افکار مترادف چیزیں ہیں ، یا یہ کہ طبیعی اشیاء کی ماہیت تک دسترس حاصل کرنا ہمارے لیے ممکن نہیں ، لہذا جو کچھ معلوم ہو سکتا ہے وہ محض ان اشیاء کے بارے میں ہمارے خیالات ہیں——اور وہی حقیقت ہیں ۔ یا پھر یہ کہ طبیعی اشیاء کے بارے میں ہمارے خیالات خود ان طبیعی اشیاء سے مختلف ہوتے ہیں ۔ پہلے دونوں نظریے 'تصوریہ' سے منسوب کیے جاتے ہیں اور تیسرا 'شیئیہ' کی ذہنی کاوشوں کا ثمر قرار دیا جاتا ہے ۔

'شیئیہ' یوں دلیل دیتے ہیں کہ اگر مفروضۂ اول کو صحیح مان لیا جائے تو ہمیں کہنا پڑے گا کہ ادراکی واہمے اور التباسات ہمارے اپنے ہی ذہنوں کی تخلیق ہونے کی بجائے عالم خارج سے وابستہ و پیوستہ ہیں ۔ اگر مفروضۂ دوم کو درست تسلیم کر لیا جائے تو یہ منطقی حیثیت سے مستحکم و آستوار دکھائی نہیں دیتا ، کیوں کہ از روئے استدلال جو نتیجہ اس سے بر آمد ہونا چاہیے تھا وہ یہ تھا کہ 'تمام معلوم اشیاء معلوم ہیں' ، در حالے کہ جو نتیجہ ہم نے اخذ کیا وہ یہ

ہے کہ 'جو معلوم ہے صرف وہی موجود ہے' ۔ لے دے کر تیسرا مفروضہ ہی باقی رہ جاتا ہے اور اس کی منطقی استواریت ثابت ہے ، کیوں کہ خیال کے فعل[1] اور خیال کے معروض[2] میں فرق واضح ہے ۔ لہذا اس مفروضے کو ذہن نشین کر لینے کے بعد اسی کی روشنی میں انسانی ادراکات اور طبیعی اشیاء یا بالفاظ دیگر 'ذہن اور مادہ' کی گتھیوں کا حل تلاش کرنے کی کوشش کرنی چاہیے ۔

چنانچہ 'جدید شیئیہ' (Modern Realists) نے واقعۂ ادراک کی نئی نئی تعبیریں اور تفسیریں پیش کی ہیں ؛ غلط ادراکات کی تحقیق کی جانب کافی توجہ مبذول کی ہے اور ہمارے سامنے طبیعی کائنات کو ایسے روپ میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے کہ طبیعی کائنات ذہنی کیفیات کا پرتوئ محض بن کر نہ رہ جائے اور اس کی طبیعی خود مختاری برقرار ہے ۔ تاہم یہ کہنا پڑتا ہے کہ ذہن و مادہ کی کوئی ایسی جامع و مانع تشریح جو آئندہ کے لیے بحث کے دروازے بند کر دے ، ابھی تک تو ہاتھ نہیں لگ سکی ۔ خود رسل نے کہ جدید شیئیہ میں پیش پیش ہے ، اس مسئلے پر کئی کروٹیں بدلی ہیں ۔

۱۹۱۱ء میں (Problems of Philosophy) اس نے 'علم' کی تعریف یوں کی تھی کہ 'یہ علم حاصل کرنے والے ذہن اور اس ذہن سے بالکل مختلف کسی خارجی چیز کے مابین ایک رابطہ ہے ۔' اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں : (الف) بلا واسطہ رابطہ ۔ (ب) بالواسطہ رابطہ ۔ جب ذہن اور حسی معطیات[3] ایک ہی رشتے میں منسلک ہوں تو اسے ہم بلا واسطہ رابطے کا نام دیتے ہیں اور پھر حسی معطیات سے گزر کر ہم اُن قائم بالذات[4] ہستیوں تک پہنچ سکتے ہیں جنھیں عرف عام میں ہم سیاہی ، سفیدی ، ظلم ، انصاف ، اندرون ، بیرون ، شمالی جانب ، جنوبی جانب وغیرہ وغیرہ کے نام سے یاد کرتے

---

(1) Act of thought.
(2) Object of thought.
(3) Sense data.
(4) Self-subsistent entities.

ہیں اور جنھیں منطق کی زبان میں کلیات[1]، مجرد تصورات[2] یا عقولے[3] کہا جاتا ہے - ان 'ہستیوں' کی حیثیت حسی معطیات سے بالکل جداگانہ ہے اور یہ علم حاصل کرنے والے ذہن کے ساتھ ایک بلا واسطہ رابطہ اُستوار کر لیتی ہیں - یہ تو تھی دوسری منزل - لیکن ذہن اپنے روابط کو یہیں تک محدود نہیں رکھتا - وہ حسی معطیات کے بلا واسطہ رابطے سے قائم بالذات ہستیوں کے بالواسطہ رابطے تک رسائی حاصل کرتا ہوا تیسری منزل پر طبیعی شے کے ساتھ بھی ایک بالواسطہ رابطہ قائم کر لیتا ہے، یعنی ہم مجرد تصورات سے طبیعی شے کا انتاج[4] کر لیتے ہیں - حاصل کلام یہ ہے کہ اس مرحلے پر بھی یوں تو ادراک کے متعدد عناصر اُس کے رو برو تھے مگر جس سکیم کے تحت اُس نے انھیں مجتمع کیا تھا وہ ایک خارجی اور مصنوعی سکیم تھی - 'رسل' اس کوشش میں مصروف رہا کہ اس سکیم سے تمام مفروضی عناصر، یک بینی و دو گوش خارج کر کے اسے یوں نئے سرے سے پیش کرے کہ یہ بہ یک وقت ادراک کے داخلی اور خارجی عناصر پر حاوی بھی نظر آئے اور ایک یونانی فن پارے کی طرح حشو و زوائد سے بھی پاک ہو جائے - چنانچہ اُس کی ۱۹۱۴ء کی تحریر 'Our Knowledge of the External World' سے پتا چلتا ہے کہ وہ ادراک کے خارجی عناصر کی چھان بین میں ہمہ تن مصروف تھا - یہاں مادے کا تجزیہ کرتے وقت وہ صرف بلا واسطہ رابطے کو اپنی توجہ کا مرکز بناتا ہے - ایک طرف تو وہ طبیعی اشیاء کو 'چوحدی دور تسلسل[5]' میں تحصیل کر کے محض ایسی خارجی کائنات کو بحال رکھتا ہے جس میں طبیعی شے کا عام فہم تصور قائم نہیں رہتا، دوسری طرف جن زاویہ ہائے نظر سے مختلف ذہن طبیعی اشیاء کا ادراک کرتے ہیں، اُن زاویہ ہائے نظر کی ایسی تعریفات وضع کر لیتا ہے کہ مختلف ذہنوں کے 'موضوعی حقائق[6]' کے اختلافات کا حل بھی نکل آئے - طبیعی شے اُن حسی معطیات کا ایک مرتب نظام

---

(1) Universals. (2) Abstract ideas. (3) Conceptions.
(4) Inference. (5) Four-dimensioned continuance.
(6) Subjective facts.

بن جاتی ہے جو حسی معطیات کہ اس طبیعی شے کی رعایت سے 'فضائے بسیط[1]' کے ماضی ، حال اور مستقبل کے تمام ممکن منظرات[2] میں ہمارے ذہن پر وارد ہونے کا امکان رکھ سکتے ہیں ۔ لہذا ثابت ہوا کہ 'طبیعی شے' محض ایک منطقی ترکیب[3] ہے اور 'آنی طبیعی شے[4]' کسی خاص لمحے پر تمام ممکن منظرات میں وارد ہونے والے حسی معطیات کے مجموعے کا نام ہے ۔ جس 'آنی طبیعی شے' کا ہم بلا واسطہ ادراک کرتے ہیں وہ محض حسی معطیات کا ایک ایسا سلمیہ (Set) ہے جو کسی خاص منظرے میں ہمارے ذہن میں حس کی حیثیت سے وارد ہوا ۔ اس قسم کی حسوں اور اُن سے ہم نسبت طبیعی کائنات کے 'گریز پا حس معروضات' میں جن کا ہمارے حواس بدیہی طور پر ادراک کرتے ہیں جیسے کوئی رنگ کا دھبہ ، کوئی آواز ، وقس علیٰ ھذا ، ایک تعلق[5] ہے لیکن ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کون سی علت ہے اور کون سا معلول ۔

ظاہر ہے کہ اس مرحلے پر بھی رسل ذہن اور مادہ یا بالفاظ دیگر حسوں اور حسی معروضات کی ثنویت[6] سے جان نہ چھڑا سکا ۔ اگلی تصنیف 'تجزیہ نفس' (۱۹۲۱ء) میں اس اُلجھن سے نپٹنے کی جو تدبیر اسے سوجھی وہ یہ تھی کہ حسوں اور حسی معروضات کو مماثل اشیاء[7] قرار دے کر اُن دونوں کا ایک ہی ماخذ تلاش کر لیا جائے ۔ اس ماخذ کو وہ غیر جانب دار جزیوں (Neutral particulars) کا نام دیتا ہے اور ان بے لاگ ہستیوں کی توجیہ یوں پیش کرتا ہے ۔

طبیعی شے کو حسی معطیات کا مرتب نظام کہنے کی بجائے جزیوں کا مرتب نظام بھی کہا جا سکتا ہے ۔ یہ جزیے وہی ہستیاں ہیں جو حسی معروض سے ادراک کرنے والے ذہن کی جانب روشنی کی رفتار

---

(1) Space. (2) Perspectives. (3) Logical construction.
(4) Momentary Physical thing. (5) Causal connection.
(6) Dualism. (7) Analogous things.

کے ساتھ سفر کرتی ہیں ، یعنی یہ حسوں کے معروضی مماثلات (Objective Analogues) ہیں اور اُن کے کسی ایک مجموعے کو ہم حسی معطیات کہتے ہیں ۔ ان جزیوں میں سے کوئی ایک جزیہ بھی جب کسی ایک ایسے منظرہ میں وارد ہوگا جہاں کوئی زندہ انسانی ذہن چشم بینا لیے ہوئے اُس کی پزیرائی کو آمادہ ہو تو یہ جزیہ اُس لمحے ذہن پر وارد ہونے والی حس کا جزو بن جائے گا ۔ در حالیکہ اُس لمحہ کا انسانی ذہن حسوں کا ایک جداگانہ سلسلہ ہوگا جو اس خاص حس سے سابق و لاحق ہوں گی ۔ اس طرح وہ جزیہ ایک طرف تو اُس مرتب نظام کا رکن ہے جسے طبیعی شے کہا جاتا ہے ، دوسری طرف حسوں کے اُس سلسلے کی رکنیت بھی اسے حاصل ہے جسے 'آنی ذہن' کہا جاتا ہے ۔ خلاصۂ بحث یہ ہے کہ یہ جزیہ بہ یک وقت دو نظاموں کا رکن ہے ۔ ایک نظام طبیعی شے ہے اور دوسرا انسانی ذہن ۔ جس طرح کوئی میز مختلف دیکھنے والوں کی رعایت سے ان معنوں میں غیر جانب دار کہلا سکتا ہے کہ وہ دیکھنے والوں کی تحسین یا نفرین کی خاطر اپنے کسی ایک پہلو کا حق مار کر دوسرے کسی پہلو کی رعایت نہیں کرتا ، بالکل اسی طرح یہ جزیہ بھی جو دونوں نظاموں کا رکن ہے ، غیر جانب دار ہے ۔ اس قسم کے غیر جانب دار جزیوں کی ایک ترتیب 'ذہن' ہے تو دوسری ترتیب 'مادہ' ۔

دیکھنا یہ ہے کہ اگر حسی معروضات اور ہماری اُن سے متضائف حسّیں (Correlated sensations) بالکل ایک ہی قسم کی ہستیاں ہیں اور اگر اُن کا باہمی فرق محض سیاق[1] کے اختلاف پر مبنی ہے تو پھر ادراکی واہموں[2] اور التباسات[3] کا باعث کیا ہے ۔ جب ذہن کی کار گزاری کسی خاص منظرہ میں وارد ہونے والی حسوں کی دریافت اور واقفیت تک ہی محدود رہ گئی اور اس کی تعمیری قوتیں حد درجہ کم کر دی گئیں ، تو میڈیم کے خد و خال بگاڑ دینے والے اثرات اور

---

(1) Content.
(2) Hallucinations.
(3) Illusions.

'آنی ذہن' کے حسوں کے جداگانہ سلسلوں کی چاہے جتنی بھی رعایت ملحوظ کیوں نہ رکھ لی جائے ، التباسی ادراک کی کوئی خاطر خواہ توجیہ اس ڈھب پر نکلتی دکھائی نہیں دیتی ۔ اس کی نسبت تو شیئیہ کا وہ عمومی نظریہ جس سے ہم نے بحث کا آغاز کیا تھا ، یعنی یہی کہ اشیاء کے بارے میں ہمارے خیالات خود اُن اشیاء سے جو خیالات کا مطمح نظر ہوتی ہیں ، مختلف ہوتے ہیں ، ایک تسلی بخش معیار التباسی ادراک کی توجیہ کے لیے مہیا کر دیتا تھا ۔

تاہم 'تجزیۂ نفس' فلسفۂ جدید کی معرکۃ الآرا کتابوں میں سے ہے ۔ یہ نہ صرف مسئلۂ علم پر رسل کے ذہن کی بلند ترین پرواز ہے بلکہ جدید شیئیت کے تمام ارتقائی منازل کی آئینہ دار بھی ہے ۔ نفسیات اور طبیعیات کے اسلوب ہائے کار کو فلسفیانہ مباحث کے ساتھ جس انداز میں اُس نے ضم کیا ہے ، اس میں ندرت بھی ہے اور جدت بھی ۔ ایک طرف خود تجزیے کی سکیم اور مصطلحات آئندہ تحقیق و تدقیق کے لیے اوزارون کی حیثیت رکھتے ہیں ، دوسری طرف اجزائے ذہن کے بارے میں فرداً فرداً جو مواد اُس نے فراہم کیا ہے وہ بھی جزیات مسئلہ کی رو سے علم میں اضافہ ہے ۔ مانا کہ رسل جزیات اور جزوں میں بھی اُلجھ کر رہ گیا لیکن کہنا ہی پڑتا ہے کہ یہ کتاب رسل کی انتہائی طبع زاد تصنیف ہے ۔ وہ خود اس بات سے انکار کرتا ہے ، تاہم یہ بھی اس کے ایک بہت بڑے فلسفی ہونے کی دلیل ہے ۔

ہم یہ بھی مانتے ہیں کہ مغربی مادی تہذیب اور ہماری مثالی تہذیب میں بعد المشرقین ہے ، تاہم اس قسم کے تراجم ایک تو اس لحاظ سے مفید ہیں کہ وہ ہمیں مغربی ذہن کے بنیادی تصورات اور اساسی محرکات کو سمجھنے میں مدد دیتے ہیں اور عیاں ہے کہ انہیں سمجھے بغیر ہم اہل مغرب سے سلسلۂ گفت و شنید قائم نہیں کر سکتے ، اور نہ ہی اپنی تہذیب کے بنیادی معتقدات کو اُن کے ذہنوں میں جاگزیں کر سکتے ہیں ۔ دوسرے یہ کہ مغرب والے جدید علوم میں ہم سے آگے ہیں ۔ ہمیں خود اپنے بنیادی معتقدات کو جدید علوم سے اس طرح ہم آہنگ بنانا

ہے کہ ہماری دینی اور دنیاوی زندگی میں تضاد باقی نہ رہے ۔ آج ہمارے نئی روشنی کے اعلیٰ تعلیم یافتہ طبقے کو علوم منقول اور غیر منقول میں جو تضاد دکھائی دیتا ہے وہ کم ہو جائے ۔ گو بادی النظر میں اس قسم کے تراجم ہمیں اپنی منزل سے دور لے جاتے دکھائی دیں گے ، تاہم اُن کے بارے میں ایسی رائے قائم کر لینا غلطی ہوگی ۔ اس قسم کی کوششیں اسلام میں ایک نئی علمی تنظیم کا پیش خیمہ بھی ثابت ہو سکتی ہیں ، بشرطیکہ اردو زبان میں ایسے موضوعات پر بحث و تمحیص ، تصنیف و تالیف کا سلسلہ جاری رہے ۔ خود شجاعت حسین بخاری جیسے وایت دوست اور متدین انسان کی اس کوشش کی اس کے علاوہ اور کوئی توجیہ نہیں کی جا سکتی ۔

اس کتاب کا اردو ترجمہ کوئی آسان کام نہ تھا ۔ مضمون کے حد درجہ مشکل ہونے کے باوجود اتنا رواں ترجمہ پیش کر دینا اور پھر ساتھ ہی فلسفیانہ مباحث اور فنی پیچیدگیوں کی رعایت ملحوظ رکھنا اُردو زبان کو فلسفہ سکھانے کے مترادف نہیں تو اور کیا ہے ؟

عبدالقادر

پروفیسر فلسفہ ۔ گورنمنٹ کالج ، لاہور

پیش لفظ

'تجزیۂ نفس' برٹرینڈ رسل صاحب کی اہم کتابوں میں سے ہے ، بلکہ ایک لحاظ سے اُن کی تمام کتابوں میں مرکزی حیثیت رکھتی ہے ۔ ایک زمانے تک جناب رسل مادہ اور ادراک مادہ کے تجزیے میں لگے رہے لیکن ان کی منزل یہ نہ تھی ۔ ان کی منزل مادہ اور نفس دونوں کو ہمہ‌گیر فلسفے میں سمو کر بیان کرنا تھی اور یہ ہو نہ سکتا تھا جب تک وہ نفس کا تجزیہ بھی اپنے ڈھب پر نہ کر لیتے۔ یہ مرحلہ انھوں نے اسی 'تجزیہ نفس' میں طے کیا ۔ اس کے بعد میدان صاف ہو گیا ۔ مادہ اور نفس دونوں محسوسات سے ترکیب شدہ نظر آنے لگے ۔ ہاں یہ محسوسات نہ پورے مادی ہیں اور نہ پورے نفسی ، بلکہ ان کا وجود بین بین قسم کا ہے ۔ اس نتیجے پر پہنچنا ناممکن تھا ، بغیر اس کے کہ رسل صاحب نفس کا تجزیہ بھی دل کھول کر کرلیتے ۔ یہی انھوں نے 'تجزیۂ نفس' میں کیا ۔

اگرچہ یہ کتاب ایک عظیم فلسفی کے قلم سے لکھی گئی ہے اور بہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ نفسیات کے مختلف موضوعات کی عام قسم کی تشریح و توضیح ہوگی ، لیکن یہ صورت ہرگز نہیں ۔ برعکس اس کے یہ کتاب رسل صاحب کے فلسفے کی ایک شاخ اور بہت اہم شاخ کی تشریح ہے ۔ ٹھیک ہے ، نفسیاتی مسائل اس میں سب کے سب ہی زیربحث آ جاتے ہیں ، لیکن مقصود نفسیات کی تشریح نہیں بلکہ فلسفہ ، بلکہ رسل صاحب کے اپنے مخصوص فلسفے کی تشریح اور تائید ہے ۔

ظاہر ہے ، نفس کے تمام مظاہر علی‌الخصوص تصورات ، حافظہ ، تخیلات ، ملکۂ استدلال وغیرہ کو محسوسات یا محسوسات کی قسم کے

کسی وجود میں منتقل کرنا آسان کام نہیں ۔ رسل صاحب نے اس گٹھ جوڑ میں سارا کام نفسیات کے مشہور مادی مکتب خیال 'کرداریت' سے لیا ہے جو نفسیات میں مادی ، نظریاتی ایجادگری کی بہترین یا بدترین ، مطلب ہے انتہائی قسم کی مثال ہے ۔ رسل صاحب کی کامیابی بھی اتنی ہی ہے جتنی کرداریت کی ، بلکہ تصورات کے موضوع پر اہل کرداریت سے کسی قدر اختلاف کرکے انھوں نے اپنے بیان کو مادی جہت سے کمزور کر لیا ہے ۔ لیکن اس میں شبہ نہیں کہ کتاب 'تجزیۂ نفس' رسل صاحب کی تصنیفات میں اور زمانۂ حال کی فلسفیانہ طرز کی نفسیات میں مرکزی حیثیت رکھتی ہے اور غالباً سب سے زیادہ وقیع بھی ہے ۔ ایسی کتاب کا اردو ترجمہ مفید بھی ہے ، ضروری بھی اور اہم بھی ۔ اگر ایک ہی کتاب بہ یک وقت کسی پڑھنے والے کو فلسفۂ جدید اور نفسیات جدید اور طبیعیات جدید کے نظری مسائل سے روشناس کرا سکتی ہے تو یقیناً رسل صاحب کی 'تجزیۂ نفس' وہ کتاب ہے ۔ لیکن ظاہر ہے کسی ایک کتاب سے ہم ان سب مسائل سے اچھی طرح روشناس نہیں ہو سکتے ، اس لیے اگر اردو میں مختلف علوم کو ڈھالنا ہے تو اکا دکا کتابوں کے ترجمے سے یہ نہ ہوگا ، بلکہ حتی الوسع اکثر نئی پرانی ، چھوٹی بڑی کتابوں کو اردو میں ڈھالنا پڑے گا اور آئندہ چھپنے والی کتابوں کو بھی ڈھالتے رہنا ہوگا ، تا وقتیکہ اردو میں خود اس معیار کی کتابیں تصنیف اور تالیف ہونے لگیں کہ اردو کتابوں کو دوسری زندہ زبانوں میں ڈھالنے کی ضرورت محسوس ہونے لگے ۔

'تجزیۂ نفس' کی اردو ماشاء اللہ نہایت سایس ، رواں اور سیدھی سادی ہے ۔ پڑھنے میں کوئی الجھاؤ پیدا نہیں ہوتا ۔ مضمون کی مشکلات بہر حال ہیں ۔ وہ رسل صاحب کی آسان ترین اور صاف ترین انگریزی میں بھی ہیں ، بلکہ اردو اصطلاحات کی ایجاد میں مترجم نے کافی جدت اور ندرت کا ثبوت دیا ہے ۔ اس میں کیا شبہ ہے کہ آپ نے اردو ، سائنس اور فلسفیانہ لٹریچر میں ایک قیمتی اضافہ کیا ہے ۔

خاکسار **محمد اسلم**
کراچی یونیورسٹی - کراچی

عرض مترجم

علما اصطلاحات کا تقاضا کرتے ہیں ۔ عام قاری اصطلاحات کی پر خار وادی میں دامن طلب تار تار کیے بغیر ہی لیلیٰٔ معانی کو بے نقاب دیکھنا چاہتا ہے ۔ اُدھر مصنف ہے کہ وفاداری کی اُمید باندھے ہوئے ہے ۔ اُس نے سندان فکر پر الفاظ کو یوں ٹھونکا بجایا ہوتا ہے کہ گویا ہر بندش نہ صرف سیرت و مزاج کا پتا دیتی ہے بلکہ زیر نظر تجربے کی جانب مصنف کے مخصوص زاویۂ نظر کی آئینہ دار بھی ہے ۔ نیز اس کے الفاظ کا یہ نیا استعمال اپنے پس منظر میں روایات زبان کی ایک طویل داستان لیے ہوتا ہے ۔ مترجمین ، نیک نہاد کہلانے کے لیے ، عالموں ، عام قاریوں اور مصنفوں ،———— یہ یک وقت سب ہی سے ———مفاہمت کا پہلو نکالنا چاہتے ہیں ۔ اُنھیں اپنے ہم زبانوں کی زبان میں بات کرنا ہوتی ہے ، اور شامت اعمال یہ کہ اپنی زبان بھی مفاہمت کا تقاضا کرتی ہے ، اپنی روایات کا احترام چاہتی ہے ۔ ایسے میں مترجمین اگر مصنفین پر رشک نہ کریں تو اور کیا کریں———— اور یہی تو وجہ ہے کہ مترجم پھر مترجم ہی ہوتا ہے اور مصنف ، مصنف ۔

خیر ، جوئے شیر لانے کا دعویٰ نہیں ۔ مطلب تو یہ ہے کہ :

امیر جمع ہیں احباب حال دل کہہ لے
پھر التفات دل دوستاں رہے نہ رہے

زبان سے مقصود محض ابلاغ ہی نہیں ، خیالات کو ترقی دینا اور الفاظ کی وساطت سے خیال و فکر کے نئے نئے گلشن آباد کرنا بھی اسی کا کام ہے ۔ معاملے پر یوں نظر ڈالی جائے تو ہم عام قاریوں اور خاص

عالموں ، دونوں کے نقطۂ نگاہ کو احترام سے دیکھنے پر مجبور ہو جاتے ہیں ۔ اور پھر بات یہ بھی ہے کہ محض الفاظ میں اُلجھے رہنا بعض اوقات سوچ بچار کے حق میں مہلک ثابت ہوتا ہے ۔ کپڑا چاہے کتنا ہی قیمتی کیوں نہ ہو، کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ دھوئے نچوڑے بغیر اُس کا اصلی رنگ روپ نمایاں نہیں ہوتا ۔ بعینہ ، اصطلاحات کہ جان معانی ہیں ، اگر گاہے گاہے اُن کا موازنہ ، عام فہم ، تازہ بتازہ ، متبادل بندشوں سے کر لیا جائے تو نہ صرف یہ کہ خیالات و افکار کی حنا بندی ہو جائے گی بلکہ اصطلاحات کے معانی کا تعین بھی ممکن ہو سکے گا ۔ چنانچہ 'تجزیۂ نفس' کے ترجمے میں جہاں اس امر کا خیال رکھا گیا کہ ہمارے فلسفیوں کو اردو اصطلاحات کی اشد ضرورت ہے ، وہاں یہ بھی ملحوظ خاطر رہا کہ عام پڑھنے والوں کو اصطلاحات کی بھرمار سے بے وجہ پریشان نہ کیا جائے ۔ جہاں مطلب عام زبان میں ادا ہو سکا ، عام زبان سے پہلو تہی کرنا جائز نہیں سمجھا گیا ، جہاں صحت معانی کا تقاضا یہی تھا کہ اصطلاح میں بات کی جائے وہاں اصطلاح سے اجتناب روا نہیں رکھا گیا ۔ اگر فلسفی کو 'تضایفات' (Correlations) اور 'ہمضافوں' (Correlates) کی جستجو تھی تو 'علائق باہمی' اور 'ہم نسبت اجزاء' جیسی بندشیں عام پڑھنے والے کے ذہن سے زیادہ قریب تھیں ۔ دیگر یہ کہ جہاں ممکن دکھائی دیا انگریزی ماحول کی غیر مانوس مثالوں کی جگہ اپنے ماحول کی مانوس مثالیں داخل متن کر دی گئیں تاکہ عام قاری خواہ مخواہ اجنبیت محسوس نہ کرے ۔ اور یہ بات ہمیں مصنف سے وفاداری کے مسئلے پر لے آتی ہے ۔ میری ذاتی رائے تو یہی ہے کہ اسے بھی وفاداری پر ہی محمول کرنا چاہیے ـــــــــ ترجمہ کرتے وقت جو چیز میرے مد نظر رہی ، یہ تھی کہ اگر رسل صاحب اردو دان ہوتے اور اسی بات کو اردو میں ادا کرنا چاہتے تو کس طرح عہدہ برآ ہوتے ، نہ یہ کہ جو بات اُنھوں نے انگریزی میں کہی ہے ، اُس کو اردو میں ڈھالنا ہو تو کیسے ڈھالا جائے ۔

تاہم ، میں یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ ترجمے میں یہی اصول ہونا

چاہیے، یا یہ کہ میں نے اسے ہر جگہ کامیابی کے ساتھ نباہا ہے، ہاں جن مقامات پر خیالات بہت اُلجھے ہوئے تھے یا اتنے زیادہ تجریدی رنگ میں پیش کیے گئے تھے کہ اردو اُن کی متحمل نہ ہو سکتی تھی، وہاں کم و بیش یہی طریقہ اپنایا گیا۔ اور سچ تو یہ ہے کہ انگریزی زبان کے اعلیٰ ترین ارتقاء کے پیش نظر اور پھر رسل جیسے عظیم فلسفی اور ادیب کی تحریر کے رو برو اگر میں چاہتا بھی تو اس اصول پر کاربند رہنا مشکل تھا۔ وہ 'اجزائے ذہن' کو فلسفیانہ نفسیات کے 'معمل' میں لیے بیٹھا ہے، ان پر تجربے آزما رہا ہے، تیزابوں میں ڈال ڈال کر رد عمل کا جائزہ لے رہا ہے، لحظہ بہ لحظہ نئی نئی کیفتیں مشاہدے میں آتی ہیں اور آنکھ جو کچھ دیکھتی ہے وہی لب پر آتا جاتا ہے۔ اُسے خود معلوم نہیں (یہ اُس کے اظہار بیان کی خوبی ہے، گو فی الحقیقت معاملہ یوں نہیں) کہ آئندہ کیا کچھ دکھائی دے گا، یا دلیل اُسے کدھر کھینچ لے جائے گی۔ ایسی صورت میں جو چیز اُس کے خیالات کو سمجھنے میں مدد دیتی ہے وہ اُن کی رفتار، ترتیب اور تسلسل ہے۔ یہ رشتہ ذرا ہاتھ سے چھوٹا، آپ ذرا چوکے، بس اُس کی بات سمجھ میں آنے سے رہی۔ یوں تو بہ حیثیت فلسفی، وہ علمائے صرف و نحو کا مخالف ہے مگر اپنے انداز تحریر میں انگریزی زبان اور اس کے اوقاف و اعراب کے قاعدوں پر اتنا سخت گیر ہے کہ اگر یہ قاعدے کوئی جان دار مخلوق ہوتے تو یقیناً شہادت کا شرف حاصل کر لیتے۔ ہلکی ہلکی چوٹیں، لطیف لطیف طنزیں، خفیف خفیف مسکراہٹیں، گویا یوں کہہ لیجیے کہ ہر ادائگیٔ خیال میں وہ اپنی مادری زبان اور اُس کے طبعی خواص سے پورا پورا فائدہ اٹھاتا ہے۔ بنا بریں مترجم کے لیے بعض اوقات یہ دشواری پیدا ہوتی ہے کہ اگر اردو زبان کی رعایت سے اُس کے خیالات کو از سر نو ترتیب دیا جائے تو، یا تو اصلی ترتیب کے سلسلہ وار ترجمے سے بھی ایسا ترجمہ زیادہ مشکل سے سمجھ میں آتا ہے، یا پھر محکوم الیہ اور محکوم بہ کے اُلٹ پھیر اور بار بار دہرانے کے باوجود ترجمے میں وہ صحت، معانی میں وہ وضاحت باقی نہیں رہتی جو اصل تحریر کی خصوصیت ہے، لہٰذا اس کا حل یہی نظر آیا کہ بعض مقامات پر رسل کے خیالات کی ترتیب کو کم و بیش

بحال رہنے دیا جائے ۔ تا ہم جہاں مناسب سمجھا اور ممکن ہوا ، اُس کے خیالات کے تسلسل کو اپنے مقاصد کی خاطر نئے سرے سے ڈھال لیا گیا یا اپنی زبان میں ادا کر دیا گیا ۔ اس کام میں میرا اپنا ذوق رہنما ٹھہرا ، سو میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ آپ اس معاملے میں میری کوششوں کو ہمیشہ صحیح فیصلے پر ہی مبنی پائیں گے ، اختلاف کے پہلو بھی نکل ہی آیا کرتے ہیں اور وہ بھی تو زندگی کی چاشنی ہیں ۔

نیز عربی ، فارسی اور ہندی سے نئے نئے الفاظ لینے کی بجائے کوشش یہ رہی کہ جہاں تک ممکن ہو سکے، پہلے سے موجود اور مستعمل الفاظ سے پورا پورا استفادہ کیا جائے ۔ یہاں تک کہ ان زبانوں سے کوئی غیر مانوس نیا لفظ، نئے معانی کی ادائیگی کے لیے صرف اُسی صورت میں لیا گیا کہ معانی کا کوئی تقاضا پورا ہوتا دکھائی دیتا تھا ۔ مثلاً 'متعمّم تمثالچہ[1]' اور 'مقبّض تمثالچہ[2]' کی صورتیں ہیں کہ یہاں فعل کی کارفرمائی کا اظہار ضروری تھا ، ورنہ عام طور سے کوشش یہی رہی کہ جانے پہچانے الفاظ کو ہی استعمال کر لیا جائے ، چاہے اس نئے استعمال میں بلحاظ معانی الفاظ پر کچھ اضافہ ہی ہوتا ہو ، کیوں کہ یہ صورت اس سے بہتر نظر آئی کہ کسی نئے لفظ کو نئے معانی کھینچ تان کر پہنا دیے جائیں ۔ یوں ہلیلجی (Elliptical) کی جگہ بیضوی ہی مناسب سمجھا گیا ۔ Notion کے لیے 'وچار' سے ہی کام چلا لیا گیا ۔ Approximation کے لیے 'تقریبہ' کی بجائے تخمینہ موزوں نظر آیا ۔ تا ہم بعض اوقات ترجمے کی صحت کے لیے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ عربی کے الفاظ کو 'ابواب' کی کسوٹی پر کس کر از سر نو پیش کیا جائے ، چاہے یہ صورت اردو میں قدرے غیر مانوس ہی دکھائی دے ۔ مثلاً 'مدافعتی قوت' (Counter-acting Force) کی جگہ اگر 'متدافعی قوت' کہا جائے تو معانی کی صحت میں اضافہ ہو جاتا ہے ۔ نئے الفاظ وضع کرتے وقت زبان کی گزشتہ روایات کی جانب دھیان دینا بھی لازمی ٹھہرا ۔ مثلاً 'سلمیہ' کا لفظ بہ معنی 'Set'——— 'المیہ' کے نمونے پر جو 'الم' سے مشتق ہے ، 'سلم' سے بنا لیا گیا ہے ۔

بعض نئے الفاظ یوں ناگزیر ٹھہرے کہ خیال کی ایسی سطح کو

---

(۱) Generalized image (۲) Ekphored image

بیان کرنا مقصود تھا جسے عام الفاظ ادا نہیں کر سکتے تھے۔ مثلاً واقعہ ، وقوعہ ، واردات میں سے کوئی لفظ بھی معانی کی اس سطح کو ادا نہیں کرتا جس کے لیے 'وارده' کا لفظ بنایا گیا ہے۔ جب مصنف یہ کہے کہ کسی لفظ کا یاد آنا ایک Occurence ہے اور اس لفظ کی رعایت سے دوسرے لفظ کا وارد ذہن ہونا دوسرا Occurence اور پھر اس دوسرے لفظ کے تلازم سے کسی تمثالچہ (Image) کا ذہن میں نمودار ہونا تیسرا Occurence تو چار و ناچار مترجم کے لیے 'وارده' جیسا نیا لفظ ڈھونڈنا ضروری ہو جاتا ہے۔ اسی طرح Image کے لیے 'تصور'، 'عکس' اور 'تمثال' جیسے الفاظ استعمال ہوتے رہے ہیں۔ Idea کے لیے بھی 'تصور' کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ 'عکس' سائنسی زبان میں طبیعیات سے زیادہ میل کھاتا ہے اور تمثال بہت بھاری لفظ ہے ، لہذا میں نے اپنی دانست میں 'تمثالچہ' کو موزوں جانا ، اور پھر حس کے ساتھ تمثالچہ کا چولی دامن کا ساتھ ٹھہرا۔ جمع کے صیغے میں بھی حسیں اور تمثالچے کہہ دینا مجھے ناگوار محسوس نہیں ہوا و علیٰ ہذالقیاس۔ مجھے تعقل کا لفظ Inteilect کے لیے موزوں نظر آیا۔ Conception کے لیے میں نے 'عقولہ' کا لفظ استعمال کیا۔

نئی اصطلاحیں وضع کرتے وقت کبھی تو مترجم کے ذہن میں لفظی تلازمات ، اصل زبان اور ترجمے کی زبان کی تلمیح کو پاٹتے رہے جیسے 'بصری محصل' (Visual receptor) یا 'تواتر کی تخمینی یکسانیاں' (Approximate Uniformities of Sequenec) اور کبھی اصلی زبان کی اصطلاح کو محسوسات میں ڈھال کر پھر اپنی زبان سے ان محسوسات کے لیے نئے نئے لفظ تراشنے پڑے۔ جیسے 'پریدہ رو حسیں' (Akoluthic Sensation) وغیرہ وغیرہ۔

مشابہت ، عمومیت اور اعادہ جیسے مجرد اسما یوں تو نامانوس نہیں مگر ہم اپنی زبان میں ایسے مجرد اسما کی جمع بنانے یا ایسی کیفیات کو مجتمع کرنے یا ان کا موازنہ کرنے کے عادی نہیں ، لہذا جب مشابہتوں ، عمومیتوں اور اعادوں جیسے جمع کے صیغے استعمال کیے جائیں تو ہم چونکنے ہوتے ہیں ، کچھ اجنبیت سی محسوس ہوتی ہے۔ مگر

اس میں بے چاری اردو کا کیا قصور ۔ گزشتہ دو سو سال میں مغرب میں مختلف سائنسوں کی ترقی کے باعث انگریزی الفاظ میں ایک ایسی جامع کیفیت پیدا ہو چکی ہے کہ ایک ہی لفظ بیک وقت معانی کی کئی تہیں اپنے اندر سموئے ہوئے ہوتا ہے ۔ مثال کے طور پر لفظ Primitive ہی کو لیجیے ۔ بشریات ، حیاتیات ، ارضیات ، ریاضیات ـــــ علم کے سب میدانوں پر حاوی ہے ۔ دھیان رکھنا ہی پڑتا ہے کہ مصنف معانی کی کس سطح کی جانب اشارہ کر رہا ہے اور اگر مترجم سمجھ بھی جائے تو بعض اوقات اردو زبان اتنی آسانی سے نئے معانی قبول کرتی دکھائی نہیں دیتی ۔ اور یہ دشواری اردو کے ساتھ ہی وابستہ نہیں بلکہ یونانی ، لاطینی اور جرمن زبانوں کے مقابلے میں خود انگریزی کا حال بھی کچھ ایسا ہی رہا ہے ۔ لہذا اردو ترجمے میں انگریزی اصطلاحات کو بھی ساتھ ساتھ قوسین میں درج کرنا بہتر نظر آیا ۔ اس معاملے میں اردو کو مورد الزام گردانا صحیح نہ ہو گا ۔ اگر ہم اردو بولنے والے اردو میں اسی طرح سوچنے اور لکھنے کی کوشش کرتے رہیں تو یہ مشکل خود بخود حل ہو جائے گی ۔

کہنا ہی پڑتا ہے کہ ہمارے ہاں وہ سائنسی زاویۂ نگاہ جو عینیت اور مشابہت میں امتیاز کرتا ہے، تا حال کم و بیش ناپید ہے ۔ ایسی صورت میں لازمی ہے کہ زبان میں ابہام زیادہ اور صراحت کم ہو ۔ امید ہے کہ مجلس ترقی ادب جیسے علم دوست اور ہنر پرور اداروں کی سرپرستی اور ہمارے فاضل ادیبوں اور مخلص عالموں کی جان فشانی سے اردو اس عبوری دور سے بھی بہ خیریت گزر جائے گی ۔ اردو کو سائنسی تعلیمات کا میڈیم بنانے سے بھی یہ نئی ارتقائی منازل بہت جلد طے ہو جائیں گی ۔

جہاں تک اس ترجمے کا تعلق ہے ، یقیناً میری یہ کوشش سابقہ مترجمین کی رہین منت ہے ۔ بالخصوص خلیفہ عبدالحکیم مرحوم ، جناب سید عابد علی عابد ، سید نذیر نیازی ، سید آفتاب حسن ، خواجہ آشکار حسین جیسے بزرگوں کے ترجمے میرے پیش نظر رہے ۔ صراحت کو نصب العین بنانے کے

باوجود میں نے اس کے سوا چارہ نہ دیکھا کہ موزوں مقامات پر استاد گرامی سید عابد علی عابد کے نقش قدم پر چلتے ہوئے مترادف الفاظ کو کام میں لایا جائے ، کیوں کہ وابستہ و پیوستہ ، تذبذب و اضطراب ، تنظیم و ترتیب ، نوعیت و ماہیت جیسی بندشیں ایک طرف تو 'جیسا منہ ویسا نوالہ' والے مقولے پر عمل پیرا ہونے کے قابل بناتی ہیں ، دوسرے الفاظ کی یہ روانی 'حدی را تیز تر می خواں چوں محمل را گراں بینی' کے مصداق ہے ۔

میں اپنے بزرگوں میں پروفیسر تاج محمد خیال مرحوم ، پروفیسر محمد شریف صاحب قبلہ ، عالی جناب پروفیسر قاضی محمد اسلم صاحب اور محترم جناب پروفیسر چودھری عبدالقادر صاحب کا نہایت درجہ ممنون ہوں کہ انھوں نے میری حوصلہ افزائی فرمائی اور مفید مشورے بھی دیے ۔ پروفیسر عبدالقادر صاحب نے کتاب پر نظرثانی بھی فرمائی اور جا بہ جا اصلاحات کیں ۔ استاد محترم خیال صاحب نے پیش لفظ لکھنے کا وعدہ فرمایا تھا مگر صد افسوس کہ زندگی نے انھیں مہلت نہ دی ۔

مجھے جناب سید امتیاز علی تاج صاحب کا بھی شکریہ ادا کرنا ہے کہ جب میں اس ترجمے سے تنگ آ کر اسے اس کے حال پر چھوڑنے کی سوچ رہا تھا تو انھوں نے منظوری بھیج دی کہ 'مجلس' کی طرف سے اسے مکمل کیا جائے ۔

بندہ ، مرزا رفیق عنایت ، ڈپٹی ڈائریکٹر سول سروس اکیڈمی ، لاہور ، کا بھی شکر گزار ہے کہ ان کی ذات میں ایک 'معیاری قاری' کی صلاحیتیں موجود ہیں ، یعنی اس طرح کہ پہلے وہ فلسفے کے پروفیسر تھے ــــــــ اور اب افسر ہیں ، اور انھوں نے اس ترجمے کے پہلے مسودے پر ایسی تنقیدیں کیں کہ کوئی پرانا ہم جماعت ہی کر سکتا تھا ۔ چنانچہ مجھے نظر ثانی کے بعد اسے دوبارہ لکھنا پڑا ۔

اپنے مہربان دوست اور رفیق کار پروفیسر صوفی گلزار احمد کا بھی مجھے شکریہ ادا کرنا چاہیے کہ انھوں نے اس مسودے کو دوبارہ نقل کرنے میں میرا ہاتھ بٹایا اور وقتاً فوقتاً مفید کتابیں مہیا کرتے رہے ۔

خادم

شجاعت حسین

۲۳ جولائی ۱۹۶۳ء

۱۴ ۔ ڈی ، وحدت کالونی ۔ لاہور

تجزيءُ نفس

دیباچہ

دو مختلف رجحانوں کو ہم آہنگ بناتے بناتے یہ کتاب وجود میں آ گئی ہے ۔ ایک نفسیات سے متعلق ہے تو دوسرا طبیعیات سے ۔ ممکن ہے بادی‌النظر میں یہ دونوں بے ربط دکھائی دیں ، تاہم میں تو ان دونوں کو ہم دردانہ نظر سے دیکھے بغیر نہیں رہ سکتا ۔ ایک طرف بہت سے ماہرین نفسیات—بالخصوص وہ جو کرداری مسلک (Behaviourist School) سے وابستہ ہیں ، اس زاویۂ نگاہ کی جانب مائل دکھائی دیتے ہیں جو بالذات مادی ہے ۔ مابعد الطبیعیاتی نظریے سے نہیں تو اسلوب کار کے لحاظ سے ہی سہی ۔ وہ نفسیات کو زیادہ سے زیادہ عضویات (Physiology) اور خارجی مشاہدات کے تحت لانے کی کوشش میں ہیں اور مادے میں اُن کا میلان فکر یہ ہے کہ مادہ ذہن کی نسبت کوئی بہت ہی زیادہ ٹھوس اور ناقابل شک حقیقت ہے ۔ دوسری طرف ، اسی اثناء میں ، ماہرین طبیعیات خاص طور پر آئن سٹائن اور نظریۂ اضافیت (Theory of Relativity) کے دیگر مفسرین ، مادے کو کم سے کم مادی قرار دینے میں مصروف رہے ہیں ۔ ان کی دنیا واقعات پر مشتمل ہے جن سے مادے کا وجود منطقی ترکیب کے ذریعے ماخوذ ہوتا ہے ۔ مثال کے طور ، جسے بھی پروفیسر ایڈنگٹن کی کتاب 'Space, Time and Gravitation' مطبوعہ کیمبرج یونیورسٹی پریس ، (۱۹۲۰ء) پڑھنے کا اتفاق ہو ، یہ دیکھے گا کہ پرانی ڈھب کی مادیت جدید طبیعیات سے تائید حاصل نہیں کر سکی ۔ میرے خیال میں 'کرداریہ' (Behaviourists) کے زاویۂ نگاہ میں مستقل قدر و قیمت والی چیز اس امر کا احساس ہے کہ حالیہ سائنسوں میں طبیعیات ہی سب سے زیادہ بنیادی سائنس ہے ۔ لیکن اگر——جیسا کہ بہ ظاہر نظر آتا ہے——مادے کی موجودگی طبیعیات کا کوئی لازمی مفروضہ نہیں تو اس اقرار کو ہم مادہ پرستی یا

مادیت کا نام نہیں دے سکتے ۔ میرے نزدیک جو نقطۂ خیال نفسیات کے مادی رجحان کو طبیعیات کے غیر مادی رجحان سے ہم آہنگ بناتا ہے وہ ولیم جیمز اور امریکہ کے جدید شیئیت پسندوں (New-realists) کا نظریہ ہے ۔ اس کی رو سے ہیولا (Stuff of world) نہ ذہنی ہے نہ مادی ، بلکہ غیر جان دار ۔ ذہن اور مادہ دونوں اسی میں سے بنے ہیں ۔ میں نے اس کتاب میں کوشش کی ہے کہ جہاں تک اس نقطۂ نظر کا اطلاق اُن مظاہر پر ہوتا ہے جو نفسیات سے متعلق ہیں ، اس کو قدرے تفصیل کے ساتھ بیان کیا جائے ۔

میں پروفیسر جان ۔ پی ۔ واٹسن اور ڈاکٹر ٹی ۔ پی نن کا ممنون ہوں کہ انھوں نے میرے مسودوں کا اوائل ہنگام میں ہی مطالعہ کر لیا اور بہت سے گراں قدر مشوروں سے اعانت فرمائی۔ جناب اے ۔ والگیمتھ کی خدمت میں بھی ہدیۂ امتنان پیش کرتا ہوں کہ اس موضوع پر اہم تصنیفات کے بارے میں انھوں نے کار آمد اطلاعیں بہم پہنچائیں ۔ اس 'فلسفہ کی لائبریری' کے ایڈیٹر پروفیسر میورہیڈ کی امداد کا بھی مجھے اعتراف کرنا ہے کہ انھوں نے کئی مفید مشورے دیے جن سے میں نے استفادہ کیا ۔

یہ کتاب لندن اور پیکنگ دونوں مقامات پر خطبوں کی صورت میں نشر ہوئی اور ایک خطبہ یعنی وہ جو 'خواهش' پر ہے مجلہ 'ایتھی نوم' (Athenoeum) میں شائع ہو چکا ہے ۔

چند ایک حوالے اس کتاب میں چین کے ہیں ۔ وہ تمام تر میرے چین جانے سے پہلے ہی ضبط تحریر میں آ چکے تھے اور قاری کو انھیں کسی جغرافیائی صحت کا حامل قرار نہیں دینا چاہیے ۔ میں نے ارض چین کو محض کسی 'دور افتاد ملک' کے مترادف استعمال کیا ہے ، جب بھی نامانوس اشیاء کو مثالوں سے واضح کرنا مقصود ٹھہرا ۔

پیکنگ ۔ جنوری ، ۱۹۲۱ء

خطبۂ اول

شعور کی حالیہ تنقیدات

(RECENT CRITICISMS OF CONSCIOUSNESS)

بعض واردے (Occurrences) ایسے ہیں جنھیں ہم 'ذہنی' کہنے کی عادت ڈال چکے ہیں ۔ اعتقاد رکھنا ، یا خواہش کرنا ان کی موٹی سی مثالیں ہیں ۔ لفظ 'ذہنی' کی صحیح صحیح تعریف تو اُمید ہے ان خطبوں کی بحث سے خود بہ خود ہی نکل آئے گی ، فی الحال میں اس سے وہی واردے مراد لوں گا جنھیں عام طور پر ذہنی کہا جاتا ہے ۔

مثال کے طور پر جب ہم اعتقاد رکھیں یا خواہش کریں تو فی الحقیقت ذہن میں کیا کچھ بیتتا ہے ، ان خطبوں میں حتی المقدور اس امر کا کھوج نکالنے کی کوشش ہو گی ۔ پہلے خطبے میں ایک ایسے نظریے کی تردید چاہتا ہوں جو اقرار عمومی کی حیثیت اختیار کر چکا ہے ، اور جسے پہلے میں خود بھی مانتا تھا ، یعنی یہ کہ ہر ذہنی کیفیت کا طرۂ امتیاز کوئی بالکل خاص قسم کی چیز ہے جسے 'شعور' کہا جاتا ، جو یا تو اشیاء کے ساتھ بہ حیثیت رابطہ فہم پزیر ہوتا ہے یا پھر نفسی مظاہر (Psychic Phenomena) کی کسی جاری و ساری کیفیت کا نام ہو سکتا ہے ۔

اس نظریے کی مخالفت میں جو دلائل میں پیش کروں گا ، وہ اکثر پچھلے مصنفوں سے ماخوذ ہیں ۔ ان کو دو نوع قرار دیا جا سکتا ہے ، بنا بریں میرا خطبہ بھی دو حصوں میں تقسیم ہو جائے گا :

(۱) بلا واسطه دلائل ، جو ذهنی تجزیے سے هاتھ لگتے هیں اور ان کی دشواریاں ۔

(۲) بالواسطه دلائل ، جو جانوروں (تقابلی نفسیات) ، دیوانوں اور هسٹیریا (تحلیل نفسی) کے مریضوں پر مبنی مشاهدات سے ماخوذ هیں ۔

کم هی چیزوں نے عام پسند فلسفے میں اس سختی سے قدم جمائے هوں گے جتنے که ذهن اور مادے کے امتیاز نے ۔ جو لوگ پیشه ور فلسفی نهیں وہ یه ماننے کو تیار هیں که انهیں ذهن کی صحیح صحیح نوعیت کا علم نهیں اور نه هی یه پتا هے که ماده کن اجزاء سے بنا هے ۔ تاهم انهیں اس بات کا پخته یقین رهتا هے که دونوں کے مابین ایک نا قابل عبور خلیج حائل هے اور یه دونوں امور فی‌الواقعه سے تعلق رکھتے هیں ۔ برعکس اس کے فلسفه دان یه دعویٰ اکثر کرتے آئے هیں که ماده محض ایک افسانه هے جسے ذهن انسانی نے از خود تراش رکھا هے اور بعض اوقات یه بھی که ذهن فقط ایک خاصه (Property) هے کسی خاص قسم کے مادے کا ۔ جو لوگ اس امر کی حمایت کرتے هیں که ذهن هی حقیقت هے اور ماده مذموم خواب ، 'تصوریت پسند' یا 'تصوریه' (Idealists) کهلاتے هیں ۔ یه ایک ایسا لفظ هے جس کے معانی فلسفے کی زبان میں روز مره زندگی کے معانی سے مختلف هیں ۔ جو لوگ یوں دلیل دیتے هیں که ماده هی حقیقت هے اور ذهن تو محض ایک خاصه هے مادۂ حیات کا ، 'مادیه' (Materialists) کهلاتے هیں ۔ اس قسم کے لوگ فلسفه دانوں میں شاذ هی هوئے هیں ۔ لیکن بعض ادوار میں اهل سائنس میں وه اکثر مل جاتے هیں ۔ تصوریه ، مادیه اور بے چارے عامی ایک بات پر متفق دکھائی دیتے رهے هیں ، یعنی یه که اپنی بحث کو معقول طریقے پر جاری رکھنے کے لیے انهیں اس امر کا کافی کچھ پتا هے که ذهن اور مادے کے الفاظ سے وه کیا مراد لیتے هیں ۔ تاهم میرے نزدیک عین اسی بات میں جس پر که وه تمام کے تمام متفق رهے ، وه سب کے سب یکساں طور پر گم راه دکھائی دیتے هیں ۔

میرے اعتقاد میں وہ مواد جس سے ہمارے تجربے کی دنیا ترکیب پاتی ہے ، نہ مادی ہے نہ ذہنی ، بلکہ کوئی ایسی چیز ہے جو مادہ اور ذہن دونوں سے زیادہ ابتدائی ہے ۔ ذہن اور مادہ دونوں ہی مرکب دکھائی دیتے ہیں اور وہ مواد جس سے اُن کا خمیر اٹھا ہے ، ایک لحاظ سے دونوں کے درمیان ، تو ایک لحاظ سے اُن دونوں کے اُوپر واقع ہے ، ایک مشترکہ جد امجد کی طرح ۔ جہاں تک مادے کا تعلق ہے میں اس نظریے کی تائید میں اپنے دلائل پچھلے موقعوں[1] پر پیش کر چکا ہوں اور اب انھیں نہیں دہراؤں گا ، لیکن ذہن کا سوال زیادہ مشکل ہے اور ان خطبوں میں اسی سوال پر بحث کرنے کی تجویز ہے ۔ جو کچھ مجھے کہنا ہوگا وہ بیشتر طبع زاد نہیں ۔ بے شک علم کے مختلف شعبوں میں بہت سی تازہ ترین تحقیقوں نے اسی قسم کے نظریوں کی حاجت کو ظاہر کرنے کا میلان پیدا کیا جس قسم کے نظریے کہ میں پیش کروں گا ۔ لہذا پہلے خطبہ میں مجھے تصورات کے اُن نظاموں کی ایک مختصر سی تفصیل عرض کرنا ہو گی جو ہماری تحقیق کو محیط رکھیں گے ۔

اگر کوئی چیز ایسی ہے جسے رائے عامہ ذہن کا خاصہ قرار دینے پر آمادہ ہے تو وہ 'شعور' ہے ۔ ہم اکثر کہتے ہیں کہ ہم شعور رکھتے ہیں اُن چیزوں کا جنھیں ہم دیکھتے اور سنتے ہیں ، اُن چیزوں کا جنھیں ہم یاد رکھتے ہیں ، یہاں تک کہ اپنے خیالات (Thoughts) اور احساسات (Feelings) کا بھی ۔ ہم میں سے اکثر یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ کرسیاں اور میز شعور سے عاری ہیں ۔ ہم سوچتے ہیں کہ جب ہم کرسی پر بیٹھتے ہیں تو ہم تو اس پر بیٹھنے سے آگاہ ہوتے ہیں لیکن وہ ہمیں بٹھوانے سے باخبر نہیں ہوتی ۔ لمحہ بھر کے لیے بھی ہم اس بات پر شک کرنے کو تیار نہیں کہ آیا ہم اس اعتقاد میں حق بجانب بھی ہیں ؟ ممکن ہے اس حد تک اس بات کو ایک امر واقعہ قرار دے دیا جائے اور اپنی تحقیق میں اسے بہ منزل ایک

---

(۱) مصنف اپنی پہلی دو تصنیفات کا حوالہ دے رہا ہے۔ ان کے نام یہ ہیں :
1. Our Knowledge of the External World—Chapter III & IV. 2. Misticism & Logic—VII & VIII.

جانی پر کھی حقیقت یا معطیہ (Datum) کے سمجھ لیا جائے۔ لیکن جوں ہی ہم یہ کہنے کی کوشش کرتے ہیں کہ یہ فرق بعینہ ہے کیا؟ ——بس ہم الجھنوں میں پھنس جاتے ہیں ۔ کیا شعور واقعی ایک مفرد اور اساسی حقیقت ہے؟ یعنی ایک ایسی چیز جس کو بس مان لیا جائے اور جس پر غور کیا جائے؟ یا —— آیا ——— یہ کوئی مرکب شے ہے جو اشیاء کے حضور میں ہمارے برتاؤ سے پیدا ہوتی ہے؟ یا بہ الفاظ دیگر ہمارے ذہن میں اُن چیزوں کے وجود سے جنھیں ہم تصورات (Ideas) کہتے ہیں اور جو اشیاء کے ساتھ کسی رابطے میں منسلک ہوتے ہیں گو وہ اُن سے مختلف ہی ہوں اور محض علامتی طور پر اُن کی نمائندگی کریں؟ ایسے سوالات کا جواب دینا آسان کام نہیں ۔ لیکن جب تک ان کا جواب نہ دیا جائے ہم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ ہم 'شعور' رکھتے ہیں تو ہم جو کچھ کہتے ہیں اُس کا مطلب بھی سمجھتے ہیں ۔

جدید نظریات کو زیر غور لانے سے پہلے آئیے اول پرانی نفسیات کے زاویۂ نگاہ سے شعور پر نظر ڈالیں ، کیوں کہ روایتی نفسیات اُن آرا پر مشتمل ہے جن سے زیر بحث موضوع پر غور کرتے وقت پھر پالا پڑتا ہے ۔ بنا بریں ہمیں آغاز میں ہی با شعور ہونے کے مختلف طریقوں پر غور کر لینا چاہیے ۔

پہلا طریقہ ادراک (Perception) کا ہے ۔ ہم میزوں اور کرسیوں ، گھوڑوں اور کتوں ، اپنے دوستوں اور گلی کوچے کی آمد و رفت کا ادراک کرتے ہیں——قصہ کوتاہ ، ہر اس چیز کا جسے ہم حواس (Senses) کی وساطت سے پہچانتے ہیں ۔ فی الحال میں اس سوال کو ایک طرف چھوڑتا ہوں کہ آیا خالص حس (Pure Sensation) کو شعور ہی کی ایک قسم مانا جائے ۔ میں اب جس چیز کا ذکر کر رہا ہوں وہ ادراک ہے جو روایتی نفسیات کے مطابق حس سے گزر کر اس شے کا احاطہ کر لیتا ہے جس کی کہ یہ حس نمائندگی کرتی ہے ۔

جب آپ کسی گدھے کو ڈھینچک بجاتے سنیں تو آپ نہ صرف ایک شور سنتے ہیں بلکہ یہ بھی جان لیتے ہیں کہ گدھے سے آ رہا ہے ۔

جب آپ کی نگاہ ایک میز پر پڑے تو آپ نہ صرف ایک رنگین سطح دیکھ رہے ہوتے ہیں بلکہ یہ بھی ذہن نشین کر لیتے ہیں کہ یہ سخت ہے ۔ اُن اجزا کا اضافہ جو حس ناتراش (Crude Sensation) سے ماورا ہوں ، ادراک پر محمول کیا جاتا ہے ۔ آگے چل کر ہم اس کے متعلق مزید گفتگو کریں گے ۔ اس وقت مجھے یہ یاد دلانا ہے کہ اشیاء کا ادراک عیاں ترین مثالوں میں سے ہے اس کی جسے 'شعور' کا نام دیا جاتا ہے ۔ گویا کوئی بھی چیز جس کا ہم ادراک کرتے ہیں ، ہمارے 'شعور' میں ہوتی ہے ۔

اس کے بعد ہم 'حافظہ' (Memory) کے اسلوب کو زیر غور لا سکتے ہیں ۔ اگر میں اب یہ یاد کرنے کی کوشش کروں کہ صبح میں نے کیا کچھ کیا—تو—شعور کی یہ شکل ادراک سے مختلف ہوگی کیوں کہ یہ ماضی سے متعلق ہے ۔ جو چیز موجود ہی نہیں ہم اس کا شعور کیسے رکھ سکتے ہیں ، اس مسئلے کے ساتھ بہت سی دشواریاں وابستہ ہیں ، حافظے کا تجزیہ کرتے وقت ہم ضمنی طور پر انہیں زیر غور لائیں گے ۔

'حافظہ' کی منزل ایک قدم آگے ہمیں اُن تک پہنچا دیتی ہے جنہیں تصورات (Ideas) کا نام دیا جاتا ہے ۔ یہاں تصورات کا ذکر افلاطون کے معانی میں نہیں بلکہ لاک ، برکلے اور ہیوم کے معانی میں کیا جارہا ہے ، جن معانی میں کہ وہ ارتسامات (Impressions) کے بد مقابل ہوتے ہیں ۔ آپ ایک دوست کا شعور اُسے دیکھ کر حاصل کر سکتے ہیں ، یا اس کے بارے میں سوچ کر ۔ اور سوچ کے ذریعے ہم اُن چیزوں کا شعور بھی حاصل کر سکتے ہیں جو سرے سے دیکھی ہی نہیں جا سکتیں ، جیسے انسانی نسل یا کسی جسم کی در پردہ ساخت ۔ سوچ یا فکر (Thought) اپنے محدود معانی میں شعور کی وہ شکل ہے جو ارتسامات اور محض حافظے کے علی الرغم 'تصورات' پر مبنی ہو ۔

اس ابتدائی فہرست کو ہم 'اعتقاد' کی بحث پر ختم کر سکتے ہیں ۔ اعتقاد (Belief) سے میری مراد با شعور ہونے کا وہ طریقہ ہے جو صحیح بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی ۔ مثلاً ہم کہتے ہیں کہ ''فلاں

آدمی کو اس بات کا شعور ہے کہ وہ پاگل دکھائی دیتا ہے۔'' مطلب ہمارا یہ ہوتا ہے کہ وہ آدمی اپنے پاگل ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے اور اس اعتقاد میں وہ غلطی پر نہیں ۔ شعور کی یہ شکل پچھلی تمام شکلوں سے مختلف ہے ۔ یہ وہ شکل ہے جو اپنے با ضابطہ معانی میں 'علم' کا باعث بنتی ہے اور غلطی کا بھی ۔ یہ کم از کم بہ ظاہر ـــــشعور کی اُن شکلوں سے جن کا ذکر آچکا ہے ، زیادہ پیچیدہ ہے ، اگرچہ ہم دیکھیں گے کہ وہ شکلیں بھی اس شکل سے اتنی الگ تھلگ نہیں ہیں جتنی کہ دکھائی دیتی ہیں ۔

با شعور ہونے کے طریقوں کے علاوہ کچھ اور چیزیں بھی ایسی ہیں جنھیں عام طور پر 'ذہنی' کہا جاتا ہے ، جیسا کہ خواہش ، تکلیف اور راحت ۔ ان کی بحث خود اپنے مسائل لے آتی ہے جن سے ہم تیسرے خطبے میں نپٹیں گے ۔ لیکن مشکل ترین مسائل وہ ہیں جو ہمارے 'با شعور' ہونے کے طریقوں سے متعلق ہیں ۔ یہ طریقے مجموعی اعتبار سے ذہن کے وقوفی عناصر (Cognitive elements) میں بنتے ہیں اور آئندہ خطبوں میں یہی ہماری تمام تر توجہ کو اپنی جانب مرکوز رکھیں گے ۔

ایک عنصر ایسا ہے جس کا باشعور ہونے کے مختلف طریقوں میں مشترک ہونا عیاں ہے ، اور وہ یہ کہ وہ تمام طریقے اشیاء کی جانب انگشت نمائی کرتے ہیں ۔ ہم ہمیشہ کسی چیز 'کا' شعور رکھتے ہیں ۔ یوں معلوم دیتا ہے کہ شعور ایک چیز ہے اور وہ جس کا شعور رکھا جاتا ہے کوئی دوسری چیز ۔ جب تک ہم اس رائے کو اپنانے کے لیے تیار نہ ہو جائیں کہ ہم اپنے اذہان سے باہر کسی چیز کے متعلق بھی کبھی با شعور نہیں ہو سکتے ، ہمیں یہی کہنا چاہیے کہ شعور کی اشیاء کا ذہنی ہونا ضروری نہیں ہے ۔ اگرچہ شعور لازمی طور پر ذہنی ہی ہوتا ہے (میں روایتی عقاید کے دائرے کے اندر بات کر رہا ہوں نہ کہ اپنے اعتقادات کا اظہار) کسی شے کی طرف یہ انگشت نمائی عام طور پر وقوف (Cognition) کی ہر صورت کا امتیازی نشان سمجھی جاتی ہے ـــــبعض اوقات سر بہ سر ذہنی زندگی کا بھی ۔ روایتی نفسیات

میں ہم دو مختلف رجحانات کا امتیاز کر سکتے ہیں ۔ بعض لوگ ایسے ہیں جو ذہنی مظاہر (Mental Phenomena) کو اتنی ہی سادگی سے قبول کر لیتے ہیں جتنی سادگی کہ وہ طبیعی مظاہر (Physical Phenomena) کے حق میں روا رکھتے ہوں گے ۔ ماہرین نفسیات کا یہ گروہ شے (Object) کی فی الواقعہ موجودگی پر زور دینے کی جانب مائل نہیں ۔ برعکس اس کے وہ لوگ بھی موجود ہیں جن کی اولین دل چسپی اس مبینہ حقیقت سے ہے کہ ہم علم رکھتے ہیں ۔ ہمارے گرد و پیش اشیاء کا ایک جہان موجود ہے جس کی ہمیں آگہی حاصل ہے ۔ یہ لوگ ذہن میں اس وجہ سے دل چسپی رکھتے ہیں کہ ذہن اس جہان سے مربوط ہے اور علم، اگر یہ کوئی امر واقعہ ہے تو نہایت ہی پر اسرار ہے ۔ نفسیات کے میدان میں اُن کی دل چسپی قدرتی طور پر شعور کے اشیاء سے رشتے میں مرکوز ہے اور یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کا تعلق حقیقتاً نظریۂ علم سے زیادہ ہے ۔ اس مسلک فکر کا بہترین نمونہ آسٹریا کا ماہر نفسیات برنٹانو (Brentano) ہے جس کی کتاب[1] 'Psychology from Empirical Stand point' اگرچہ ۱۸۷۴ء میں طبع ہوئی، اب تک مؤثر ہے اور بہت سی دل چسپ تحقیق کا پیش خیمہ ثابت ہوئی ہے ۔ وہ کہتا ہے (صفحہ ۱۱۵) :

''ہر نفسی مظہر (Psychical Phenomena) اُسی وصف خصوصی سے متصف ہوتا ہے جسے ازمنہ متوسط کے متکلمین کسی شے کا ذہنی عدم وجود[2] کہتے تھے اور جسے ہم گول مول الفاظ میں کسی مشتملہ (Content) کے ساتھ رشتے سے تعبیر کریں گے، کسی شے کی طرف انگشت نمائی کہیں گے (شے کو یہاں بہ حیثیت کسی فی الواقعہ حقیقت کے نہیں سمجھنا چاہیے) ۔ یا داخلی معروضیت (Immanent Objectivity) کا نام دیں گے ۔ جس طرح بھی بات کی جائے ہر حالت میں کسی نہ کسی حد تک شے موجود ہوتی ہے ۔ ہر اظہار میں کوئی

---

(1) Psychologie von Empirischen Stand Punkte, Vol. I, 1874 (دوسری جلد طبع ہی نہیں ہوئی) ۔

(2) Intentional (also mental) Inexistence.

چیز پیش کی جاتی ہے ۔ حکم لگاتے وقت کسی چیز سے اقرار یا انکار کیا جاتا ہے ، محبت میں کسی چیز سے محبت کی جاتی ہے ، بیزاری میں کسی چیز سے بیزار ہوا جاتا ہے ، خواہش میں کسی چیز کی خواہش کی جاتی ہے ، وقس علیٰ ھذا ۔

'شے کا یہ ذھنی عدم وجود کلی طور پر نفسی مظاھر کا خاصہ ہے ۔ کوئی طبیعی مظہر اس قسم کی چیز کا سراغ نہیں دیتا ۔ پس ھم نفسی مظاھر کی تعریف یوں کر سکتے ھیں کہ وہ ایسے مظاھر ھیں جو بالارادہ کسی شے کو شامل حال رکھتے ھیں ۔''

جس رائے کا یہاں اظہار کیا گیا ہے یعنی یہی کہ کسی شے کے ساتھ رشتۂ ذھنی مظہر کی ایک نا قابل تحلیل اساسی خصوصیت (Ultimate Irreducible Characteristic) ہے ، ایک ایسی رائے ہے جس کو آڑے ھاتھوں لینا میرے نزدیک اھم ہے ۔ برنٹانو کی طرح میں بھی نفسیات میں دل چسپی رکھتا ھوں ، خود نفسیات کے لیے نہیں بلکہ اس روشنی کی خاطر جو یہ علم کے مسئلے پر ڈالنے کا امکان رکھتی ہے ۔ ماضی قریب میں مجھے اس کی طرح یقین تھا کہ ذھنی مظاھر اشیاء کے ساتھ کوئی لازمی حوالہ رکھتے ھیں ، سوائے غالباً لذت و الم کے معاملوں کے ۔ اب میرا اس بات پر یقین نہیں رھا ، یہاں تک کہ معاملہ میں بھی ۔ آئندہ چل کر اس تردید کے لیے میں اپنے دلائل کو واضح کرنے کی کوشش کروں گا ۔ یہ بات تو پہلی ھی نظر میں عیاں ہے کہ اس تردید کے باعث علم کا تجزیہ اور بھی مشکل ھوگیا ہے ۔ لیکن برنٹانو کے نظریۂ علم کی ظاھرا سادگی ، اگر میں خود غلطی نہیں کھا رھا ، تجزیاتی چھان بین (Analytic Scrutiny) یا تحلیل نفسی اور جانوروں کی نفسیات کے بیش تر حقائق کے سامنے اپنے آپ کو برقرار نہیں رکھ سکے گی ۔ میں ان مسائل کی اھمیت کو کم کرنا نہیں چاھتا ۔ جو کٹھن کام ھم نے اپنے ذمے لیا ہے اس کی صعوبتوں کو کم کرنا چاھتا ھوں ۔ اس لیے محض یہ کہوں گا کہ فکر ، چاھے اس کا تجزیہ کتنا ھی مشکل کیوں نہ ھو ، بہ ذات خود ایک خوش گوار مصروفیت ہے ، اور کوئی چیز بھی سوچ بچار کی اتنی جانی دشمن نہیں جتنی کہ ایک جھوٹی سادگی ۔

سیر و سیاحت چاہے ذہنی دنیا میں ہو چاہے طبیعی میں ، بہ ذات خود ایک مسرت ہے ۔ اور یہ جاننا فائدہ مند ثابت ہوتا ہے کہ کم از کم ذہنی دنیا میں ابھی بہت سے ایسے ممالک موجود ہیں جن کی تاحال مکمل چھان بین نہیں کی گئی ۔

برنٹانو کی رائے مقبول عام ہو چکی ہے اور بہت سے مصنفین نے اس میں اضافے بھی کیے ہیں ۔ مثال کے طور پر برنٹانو کے آسٹرین جانشین مینونگ[1] (Meinong) کو ہی لیجیے۔ بہ قول اس کے کسی شے کے خیال میں تین اجزاء شامل ہوتے ہیں ۔ ان تینوں کو وہ فعل ، مشتملہ اور شے (Act, Content and Object) کا نام دیتا ہے ۔ ایک ہی قسم کے شعور کے دو معاملوں میں فعل ایک ہی نوعیت کا ہوتا ہے ۔ مثال کے طور پر اگر میں زید یا عمرو کے متعلق سوچوں تو سوچنے کا فعل بہ ذات خود دونوں موقعوں پر ایک جیسا ہوتا ہے ۔ لیکن میرے خیال کا مشتملہ ، یعنی وہ خاص واقعہ جو میرے ذہن میں بیتتا ہے ، مختلف ہوتا ہے ، زید کے متعلق سوچتے وقت اور عمر کے متعلق سوچتے وقت ۔ مینونگ یوں دلیل دیتا ہے کہ مشتملہ کو شے سے خلط ملط نہیں کرنا چاہیے، کیوں کہ مشتملہ تو اس لمحے ذہن میں ضرور ہو گا جب میں سوچوں ، جب کہ شے کے لیے اس طرح موجود ہونا کوئی ضروری نہیں ۔ شے ممکن ہے ماضی یا مستقبل سے متعلق ہو ، طبیعی ہو ، ذہنی نہ ہو ۔ ممکن ہے یہ کوئی مجرد (Abstract) حقیقت ہو جیسے مساوات ۔ ممکن ہے یہ کوئی خیالی (Imaginary) چیز ہو ، جیسے سونے کا پہاڑ ، یا ممکن ہے یہ کوئی متناقض بالذات (Self-contradictory) چیز ہو ، جیسے کہ گول مربع ۔ لیکن ان تمام صورتوں میں ، وہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ مشتملہ موجود ہوتا ہے جب بھی خیال موجود ہو اور

---

(۱) دیکھیے اس کا مقالہ :

"Ueber Gegenstande hoherer ordnung und deren ver Mattniss zur inneren wahrnehmung." Zeitschrift for Psychologie und Prysiologie der Sinnesorgane, Vol. XXI pp. 182—272 (1899.)

ایک خیال کو بہ حیثیت ایک وارده (Occurence) کے دوسرے خیال سے ممیز کرنے والی چیز یہی مشتملہ ہے ۔

اس نظریے کو ٹھوس شکل میں پیش کرنے کے لیے یوں فرض کر لیجیے کہ آپ سینٹ پال کے متعلق سوچ رہے ہیں ۔ بس مینونگ کی بحث کے مطابق ہمیں تین اجزاء میں تمیز کرنا ہو گا جو ضروری طور پر باہم مل کر ایک خیال کو ترکیب دیتے ہیں ۔ اول سوچنے کا فعل ہے جو ہر حالت میں ایک ہی جیسا ہو گا ، چاہے آپ کسی چیز کے متعلق ہی سوچیں ۔ پھر وہ چیز ہے جو ایک خیال کو انفرادی سیرت (Individual character) بخشتی ہے برعکس دوسرے خیالات کے ۔ یہ مشتملہ ہے ۔ اور بالآخر سینٹ پال ہے جو آپ کا معروض خیال (Object of thought) ہے ۔ ایک خیال کے مشتملہ اور معروض میں بالضرور کوئی فرق ہو گا ، کیوں کہ خیال وقت اور جگہ کا پابند ہوتا ہے جب کہ معروض ممکن ہے اس قید سے آزاد ہو۔ لہذا یہ عیاں ہوا کہ خیال اور سینٹ پال دونوں یکساں نہیں ہیں ۔ یہی حالت ظاہر کرتی ہے کہ ہمیں شے اور مشتملہ میں فرق جاننا چاہیے ۔ لیکن مینونگ سچا ہے تو کوئی خیال بھی بغیر کسی شے کے ممکن نہیں ۔ دونوں کا تعلق لازمی ہے ۔ شے یا معروض ، خیال کے بغیر بھی موجود ہو سکتے ہیں لیکن خیال شے کے بغیر ممکن نہیں ۔ فعل ، مشتملہ اور شے کے تینوں اجزاء ایک واحد ورود خیال کو جسے ہم سینٹ پال کے متعلق سوچنا کہتے ہیں ، ترکیب بخشنے کے لیے ضروری ہیں ۔

کسی ایک خیال کا مندرجہ بالا تجزیہ گو میرے نزدیک غلط ہے تاہم اس لحاظ سے بہت مفید ہے کہ ایک اسلوب کار کا پتا دیتا ہے ، جس کی زبان میں دوسرے نظریوں کو بھی پیش کیا جا سکتا ہے ۔ موجودہ خطبے کے بقیہ حصے میں میں اس زاویہ نگاہ کا خاکہ پیش کروں گا جس کا میں دعوے دار ہوں اور یہ بھی دکھاؤں گا کہ کس طرح دوسرے مختلف نقطہ ہائے نظر ، جن سے خود میرے نقطۂ نظر نے جنم لیا ہے ، فعل ، مشتملہ اور شے کے سہ گونہ تجزیے کی ترمیمات سے پیدا ہوتے ہیں۔

پہلا تنقیدی نکتہ جو مجھے گوش گزار کرنا ہے ، یہ ہے کہ فعل غیر ضروری اور بے بنیاد ہے ۔ ایک خیال کے مشتملہ کا ورود ہی خیال کے ورود کی تکوین کرتا ہے ۔ مفروضہ 'فعل' سے میل کھانے والی کوئی چیز کم از کم تجربی (Empirical) اعتبار سے میں تو تلاش نہیں کر سکا اور نظری اعتبار سے مجھے کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ اسے کیوں ناگزیر قرار دیا جائے ۔ ہم کہتے ہیں 'میں اس طرح سوچتا ہوں' اور یہ لفظ 'میں' اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ 'سوچ' آدمی کا ایک فعل ہے ۔ مینونگ جسے فعل کہتا ہے وہ تو موضوع کا بھوت (Ghost of the Subject) ہے ، یا وہی جو کبھی ایک جیتی جاگتی روح تھی ۔ یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ خیالات اس قابل نہیں کہ آئیں اور گزر جائیں ، بلکہ انہیں سوچے جانے کے لیے کسی مدرک کی ضرورت ہے ۔ ہاں بے شک یہ درست ہے کہ خیالات گٹھوں میں اکٹھے کیے جا سکتے ہیں ، اس طرح کہ ایک میرے خیالات کا گٹھا نام پاتا ہے ، دوسرا آپ کے خیلات کا اور تیسرا زید کے خیالات کا ۔ لیکن میری سوچ میں مدرک کا وجود خیال کا کوئی لازمی جزو نہیں بلکہ خیالات کے باہمی ربط و ضبط اور ان کی جسم سے وابستگی کے سبب وہ خود بہ خود آ دھمکتا ہے ۔ یہ ایک طویل مسئلہ ہے اور فی الحال اسے کلی طور پر زیر بحث لانے کی ضرورت نہیں ۔ اس وقت تو مجھے فقط یہ کہنا ہے کہ 'میں سوچتا ہوں' 'ہم سوچتے ہیں' کی بجائے یوں کہنا چاہیے کہ 'مجھے ایک خیال آیا ہے[1]' بعینہ جیسے 'بارش برستی ہے' یا اور زیادہ بہتر ہوگا اگر یوں کہا جائے کہ 'ایک خیال پیدا ہوا ہے[2]' ۔ دلیل اس امر کی واضح ہے ، کیوں کہ جسے مینونگ سوچنے کا 'فعل' کہتا ہے ، تجربہ اس کا پتا دینے سے قاصر ہے اور منطقی اعتبار سے یہ ہمارے مشاہدے سے استخراج[3] کے قابل بھی نہیں ۔

دوسرا تنقیدی نکتہ شے اور مشتملہ کے رشتے سے متعلق ہے ۔ یہ رشتہ مینونگ اور برنٹانو کی سیدھی سادی لازمی چیز نہیں بلکہ ماخوذ حقیقت ہے جس کا کہ بیشتر انحصار اعتقادات پر ہے ، ان اعتقادات پر

(1) It thinks in me. (2) There is a thought in me.
(3) Deducible.

کہ جسے ہم خیال کہتے ہیں ، وہ دوسرے کئی اجزاء سے وابستہ ہے جو باہم مل کر کسی شے کو وجود بخشتے ہیں ۔ مثلاً سینٹ پال کا تمثالچہ (Image) یا محض لفظ 'سینٹ پال' آپ کے ذہن میں ہے ۔ آپ یہ یقین کر لیتے ہیں ، چاہے کتنے ہی مبہم اور غیر واضح طور پر ہی سہی ، کہ یہ متعلق ہے اُن چیزوں سے جو آپ دیکھیں گے ، اگر آپ سینٹ پال گئے یا اُن چیزوں سے جو آپ محسوس کریں گے ، اگر آپ نے اُس کی دیواروں کو ہاتھ سے چھوا ۔ علاوہ ازیں تمثالچہ یا لفظ اُن چیزوں سے بھی متعلق ہے جو دوسرے لوگ دیکھتے یا محسوس کرتے ہیں : پوجا پاٹ ، انجیل ، پادری اور لبر کرسٹوفرن وغیرہ وغیرہ ۔ یہ اشیاء محض آپ کے خیالات میں نہیں ہیں بلکہ آپ کا خیال ان کے ساتھ کسی ایک رشتے میں منسلک ہے ، جس سے آپ کم و بیش آگاہ ہیں ۔ اس رشتے سے آگہی ایک وافر خیال ہے اور آپ کے اس احساس (Feeling) کی تشکیل کرتا ہے کہ اصل خیال کسی شے سے تحریک پاتا تھا ۔ لیکن خالص تخیل میں بہت حد تک اسی طرح کے ملتے جلتے خیالات آپ بغیر اُن ہم راہی معتقدات کے حاصل کر سکتے ہیں ۔ اُن صورتوں میں خیالات کا مطمح نظر اشیاء نہیں ہوتیں یا کم از کم بہ ظاہر ایسا نہیں ہوتا ۔ پس ایسی مثالوں میں مشتملہ بغیر شے کے موجود ہوتا ہے ۔ برعکس اس کے دیکھنے اور سننے میں یہ کہہ دینا شاذ و نادر ہی گم راہ کن ہوگا کہ شے بغیر مشتملہ کے موجود ہوتی ہے ، کیوں کہ جو کچھ آپ دیکھتے یا سنتے ہیں ، حقیقتاً طبیعی دنیا کا ایک جزو ہوتا ہے ، چاہے طبیعیات کے معانی میں اسے مادہ نہ ہی کہا جا سکے ۔ اس طرح ذہنی واردوں کا تعلق اشیاء کے ساتھ بہت پیچیدہ ہے اور اشیاء کے حوالے کو خیالات کا لازمی جزو قرار دے کر ہم اس تعلق کے بارے میں فیصلہ نہیں کر سکتے ۔ اوپر کے تمام نکات محض ایک دیباچہ کی حیثیت رکھتے ہیں اور ما بعد اُن کی توسیع کی جائے گی ۔

عام فہم اور غیر فلسفیانہ زبان میں بات کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے کہ ایک خیال کا مشتملہ ایسی مفروضہ چیز ہے جو خیال کو سوچتے وقت ذہن میں موجود ہوتی ہے ، جب کہ وہ شے جس کے بارے

میں سوچا جاتا ہے ، بیرونی دنیا میں وجود رکھتی ہو ۔ یہ مان لیا جاتا ہے کہ خارجی دنیا کا علم منحصر ہے کسی شے کے ساتھ ذہن کے رشتے پر ، جب کہ یہ بات کہ خارجی دنیا کا علم اور جو کچھ اس کے بارے میں ہمیں معلوم ہے ، دونوں میں فرق ہوتا ہے ، اس وجہ سے ہے کہ علم مشتملہ کے ذریعے حاصل ہوتا ہے ۔ شیئیت اور تصوریت (Realism and idealism) کے باہمی فرق کو ہم اگر چاہیں تو یوں بیان کر سکتے ہیں کہ یہ مشتملات (Contents) اور اشیاء کی ایک دوسرے سے مخالفت کی وجہ سے ہے ۔ بالکل موٹی سی بات یہ ہے کہ تصوریت شے کو اور شیئیت مشتملہ کو نظر انداز کر دیتی ہے ۔ چنانچہ تصوریت یہ کہتی ہے کہ تصورات کے سوا کوئی چیز جانی نہیں جا سکتی اور وہ تمام حقیقت جس کا ہمیں علم ہے ، ذہنی ہے ، جب کہ شیئیت یہ دعویٰ رکھتی ہے کہ ہم اشیاء کو بلا واسطہ جانتے ہیں ، حس (Sensation) کے ذریعے یقیناً اور شاید حافظے اور خیال میں بھی ۔ تصوریت یہ نہیں کہتی کہ حالیہ خیال سے ماوراء کسی چیز کا بھی علم نہیں ہو سکتا ۔ لیکن یہ دعویٰ ضرور رکھتی ہے کہ مبہم اعتقادات کا سیاق و سباق جس کا ہم نے سینٹ پال کے بارے میں ذکر کیا تھا ، محض آپ کو دوسرے خیالات تک لے جاتا ہے ۔ اس زاویۂ نگاہ کی دشواری اگر کوئی ہے تو حس کے ضمن میں ہے جہاں کہ یہ دکھائی دیتا ہے کہ گویا ہم خارجی دنیا سے براہ راست ناطہ جوڑے ہوئے ہیں ۔ لیکن اس دشواری کو دور کرنے کا طریقہ جو برکلے نے پیش کیا ، اتنا عام ہے کہ میں اس پر زیادہ بحث کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتا ۔ کسی بعد کے خطبے میں پھر اس جانب رجوع کروں گا ۔ سر دست محض یہی بتلانا ہے کہ مجھے تو کوئی معقول وجہ اس امر کی نظر نہیں آتی کہ جو کچھ ہم دیکھتے اور سنتے ہیں اسے طبیعی دنیا کا جزو قرار نہ دیا جائے ۔

برعکس تصوریہ (Idealists) کے شیئیہ (Realists) بالعموم مشتملہ کو رد کر دیتے ہیں اور یہ دعویٰ رکھتے ہیں کہ ایک خیال یا تو صرف فعل اور شے پر مشتمل ہوتا ہے یا پھر صرف شے پر ۔ میں

پہلے بھی شیئیت پسند رہا ہوں اور جہاں تک حس کا تعلق ہے اب بھی ایسا ہی ہوں ، لیکن حافظے اور خیال کے ضمن میں نہیں ۔ مختلف قسم کی شیئیت پسندیوں کے حق میں یا ان کی مخالفت میں مجھے جو دلائل نظر آتے ہیں ان کی تشریح کرنے کی کوشش کروں گا ۔

جدید تصوریت علم کے بارے میں اپنے آپ کو موجودہ فکر یا حالیہ مفکر تک ہی محدود نہیں رکھتی بلکہ اصرار کرتی ہے کہ دنیا ایک ایسا ترتیب یافتہ کل ، ایک ایسی ساختہ پرداختہ شے ، ایک ایسی بنائے مکمل ہے کہ کسی ایک جزو سے ہم کل تک پہنچ سکتے ہیں ، جس طرح کہ کسی نابود جانور کا پورا ڈھانچہ اس کی کسی ایک ہڈی سے اخذ کیا جا سکتا ہے ۔ لیکن وہ منطق جس کی رو سے دنیا کا یہ مفروضہ عضویاتی نام کہنے کو ثابت کیا جاتا ہے 'شیئیہ' کے نزدیک اور مجھے خود بھی غلطی پر مبنی دکھائی دیتی ہے ۔ دلیل یہ دی جاتی ہے کہ اگر ہم طبیعی دنیا کو براہ راست نہیں جان سکتے تو ہم اپنے اذہان سے باہر حقیقتاً کسی چیز کو بھی نہیں جان سکتے ۔ ممکن ہے باقی دنیا محض ہمارا ایک خواب ہو ۔ یہ ایک مایوس کن زاویۂ نگاہ ہے ۔ لہٰذا وہ اس سے بچنے کے لیے نت نئے راستے ڈھونڈ لیتے ہیں ۔ چنانچہ وہ یہ ٹھان لیتے ہیں کہ علم میں ہم اشیا سے براہ راست تعلق رکھتے ہیں جو کہ اغلباً ، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ عموماً ، ہمارے ذہن سے باہر ہوتی ہیں ۔ بے شک ، ان کے اس زاویۂ نگاہ کو اپنانے کا محرک اول تو ان کا تعصب ہے ، یعنی یہ سوچنے کی خواہش کہ وہ خارجی دنیا کے وجود کو جان سکتے ہیں ، لیکن ہمیں یہ نہیں دیکھنا کہ انہیں اس زاویۂ نگاہ کی خواہش پر کیا چیز لائی ، بلکہ یہ کہ آیا اُن کے دلائل اس بارے میں درست ہیں ۔

شیئیت کی دو قسمیں ہیں : ایک خیال کو شے اور فعل پر مشتمل گردانتی ہے ۔ دوسری محض شے پر ۔ ان کی دشواریاں جدا گانہ ہیں ۔ لیکن ان دونوں قسموں میں سے کوئی بھی مستحکم دکھائی نہیں دیتی ۔ مثلاً بحث کو تعین بخشنے کے لیے کسی پچھلے واقعے کو یاد کرنا لیجیے ۔ یاد کرنے کا فعل اب واقع ہوا ، لہٰذا ضروری نہیں کہ پچھلے واقعے کے

برابر ہو ۔ جب تک ہم فعل کو برقرار رکھیں ممکن ہے کوئی دشواری پیدا نہ ہو ۔ یاد کرنے کا فعل اب واقع ہوا اور اس رائے کے مطابق پچھلے واقعے سے اس کا کوئی لازمی رشتہ ہے ، جو اسے یاد آتا ہے ۔ اس نظریے پر منطقی اعتراض تو کوئی نہیں لیکن وہ اعتراض جس کا پہلے ذکر کیا گیا ، ضرور عائد ہوتا ہے ۔ یعنی یہ فعل محض ایک فسانہ ہے اور مشاہدے سے اس کا کوئی سراغ نہیں ملتا ۔ دوسری طرف اگر ہم حافظے کو فعل کے بغیر ہی قائم کرنا چاہیں تو ہمیں لامحالہ مشتملہ کی جانب جانا پڑتا ہے ، برعکس اس واقعہ کے جو ماضی میں پیش آیا ، اب بھی کچھ تو ہونا چاہیے ۔ اس طرح جب ہم فعل سے انکار کر دیں جو میری سوچ میں کرنا ہی چاہیے تو ہم حافظے کے ایسے نظریے پر پہنچ جاتے ہیں جو تصوریت کے زیادہ قریب ہے ۔ یہ دلائل تاہم حس پر عائد نہیں ہوتے ۔ میرے خیال میں یہ خاص طور پر حس ہی ہے جو محض شے[1] کو برقرار رکھنے والے شیئیت پسند زیر غور لاتے ہیں ۔ ان کی آرا جو زیادہ تر امریکہ میں رائج ہیں ، بیش تر ولیم جیمز سے ماخوذ ہیں ۔ اور اگلی بحث کو چھیڑنے سے پہلے بہتر ہوگا کہ اس انقلابی نظریے کو جو اس نے پیش کیا ، زیر غور لایا جائے ۔ میرے اعتقاد میں یہ نظریہ بعض اہم نئی سچائیوں کا حامل ہے اور مجھے جو کچھ کہنا ہوگا وہ کافی حد تک اس کے تاثر کا نتیجہ ہے ۔

ولیم جیمز نے اپنے زاویۂ نگاہ کو اول اول ایک مقالے میں پیش کیا جس کا عنوان تھا 'آیا شعور موجود ہے[2] ۔' اس مقالے میں وہ اس امر کی وضاحت کرتا ہے کہ کس طرح جسے پہلے روح کہا جاتا تھا

---

(۱) ماخ (Mach) کی کتاب 'Analysis of sensation' میں واضح طور پر اسی زاویہ نگاہ کو اختیار کیا گیا ہے ۔ زیر بحث موضوع کی رعایت سے یہ کتاب بنیادی اہمیت رکھتی ہے ۔ پانچویں جرمن ایڈیشن کا ترجمہ ملاحظہ ہو جسے Open Court کمپنی نے ۱۹۱۴ء میں چھاپا ۔ پہلا جرمن ایڈیشن ۱۸۸۶ء میں چھپا ۔

(۲) Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, Vol. I, 1904 وغیرہ کا حوالہ مقصود ہے ۔

آهسته آهسته 'مافوق ایغو' (Transcendental Ego) کی رقیق صورت اختیار کر چکی ہے ۔ گویا ''روح اب اتنی دبلی ہوگئی ہے کہ پنجر ہی باقی رہ گیا ہے۔ اور یوں کہنے کو تو یہ اب بھی ایک بھوتنا ہے مگر ہے فقط نام ہی نام ، اس حقیقت کا کہ تجربے کا مافیہ یا مشتملہ معلوم ہوگیا ہے ۔ جب نوبت مشتملہ تک آ پہنچی تو روح اپنی شخصی حیثیت اور فعالیت سے گویا عاری ہوگئی ۔ اس کا درجہ محض ایک باور شدہ سخن ، یا عام ضروریات پوری کرنے والے علم[1] کا سا رہ جاتا ہے جس کے بالذات موجود ہونے کے متعلق ہم کچھ بھی نہیں کہہ سکتے۔'' وہ اپنی بحث جاری رکھتے ہوئے کہتا ہے : ''میرے اعتقاد میں شعور جب ایک دفعہ اس طرح نتھرے ہوئے شفاف پانی کی حالت کو پہنچ جائے تو یوں سمجھ لینا چاہیے کہ بس اس کا خاتمہ ہے ۔ یہ ایک ہستیٔ نابود (Non-entity) کا نام بن کر رہ جاتا ہے اور مبادیات میں کسی بھی مقام کا حق دار نہیں رہتا ۔ جو لوگ اب بھی اس کا دامن تھامے ہوئے ہیں وہ محض ایک صدائے بازگشت کے تعاقب میں ہیں ۔ گویا اُس سرگوشی کا سراغ چاہتے ہیں جو روح نے مٹتے مٹتے فلسفے کی فضا میں برقرار چھوڑی تھی'' (صفحہ ۲) ۔

وہ کہتا ہے کہ مندرجہ بالا خیال اُس کی آرا میں کسی اچانک تبدیلی کا نتیجہ نہیں ہے ۔ وہ کہتا ہے : ''پچھلے بیس برس سے میں نے شعور کی ہستی (Entity) کو شک کی نگاہ سے دیکھا ہے ۔ گزشتہ سات آٹھ سال سے میں نے اپنے شاگردوں کو اشارتاً اس کے عدم وجود کی طرف دھیان دلوایا ہے ۔ یہی نہیں بلکہ تجربے کی حقیقتوں (Realities) میں میں نے انھیں اس کے مفید کار نعم البدل کو دینے کی کوشش کی ہے ۔ اب مجھے یوں معلوم دیتا ہے کہ نہ صرف اس کی کھلم کھلا بلکہ کلی تردید کا وقت آن پہنچا ہے'' (صفحہ ۳) ۔

اس کے بعد جیمز بات کے متناقض رنگ کو دور کرنا چاہتا ہے کیوں کہ وہ بالمقصد کبھی مناقضانہ گفتگو نہیں کرتا تھا ۔ وہ کہتا

---

(1) A bare Bewusstheit or Bewusstsein Überhaupt.

ہے : ''اس امر واقعہ سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ خیالات ضرور موجود ہیں ۔ میں صرف اس بات سے انکار کرنا چاہتا ہوں کہ یہ لفظ کسی ہستی کے مترادف ہے ۔ گویا پورے شد و مد کے ساتھ اس بات پر زور دیتا ہوں کہ یہ لفظ با لضرور کسی کارکردگی (Function) کا نام ہے ۔ میرا مطلب یہ ہے کہ ہمارے خیالات کسی ایسے ماقبل آغاز مواد (Aboriginal Stuff) یا کیفیت ذات (Quality of Being) سے نہیں بنے جس سے مادی اشیا نہ بنی ہوں، لیکن تجربے میں ایک کارکردگی ضرور ہوتی ہے جسے خیالات ادا کرتے ہیں ۔ اور جس کارکردگی سے عہدہ برا ہونے کی خاطر اس کیفیت ذات کو بروئے کار لایا جاتا ہے وہ کارکردگی وقوف ہے'' (صفحہ ۳-۴) ۔

جیمز کا نقطۂ خیال یہ ہے کہ خام مواد جس سے یہ دنیا بنی ہے ، دو نوع نہیں ، یعنی ایک مادہ اور ایک ذہن ، بلکہ یہ اپنے داخلی تعلقات (Paradonical اور Inter-relations) کی بنا پر مختلف نمونوں میں ترتیب پا گیا ہے ۔ بعض تراتیب ذہنی کہلا سکتی ہیں جب کہ بعض طبیعی کا نام پا سکتی ہیں ۔

وہ کہتا ہے : ''میرا موقف یہ ہے کہ ہم اس مفروضے سے بحث شروع کر دیں کہ دنیا میں محض ایک مواد اولیٰ (Primal Staff) موجود ہے ، یعنی کوئی ایسا مواد جس سے ہر چیز کا خمیر اٹھا ۔ اور اگر ہم اس مواد کو خالص تجربے (Pure Experience) کا نام دیں تو پھر وقوف بہ آسانی اس طرح تشریح پا سکتا ہے کہ خالص تجربے کے خاص حصوں کی ایک دوسرے کی نسبت سے ایک مخصوص وابستگی ہے ۔ جس وابستگی یا تعلق میں کہ وہ حصے اپنے آپ کو منسلک کرنے کا امکان رکھتے ہیں وہ تعلق بذات خود خالص تجربے کا ایک جزو ہے ۔ اس تعلق کے حدود (Terms) میں سے ایک موضوع یا علم کا حامل بن جاتا ہے جسے ہم جاننے والا کہتے ہیں ۔ دوسرا معروض یعنی شے معلوم'' (صفحہ ۴) ۔

Subject اور Object کی اس دوئی (Duality) کا ذکر کرنے کے بعد جو کہ شعور کی تشکیل میں فرض کی جاتی ہے ، وہ

ٹیڑھے حروف میں یوں لکھتا ہے : ''میرے اعتقاد میں تجربہ ایسی کوئی داخلی دو رنگی (Inner Duplicity) نہیں رکھتا اور اس کی شعور اور مشتملہ میں گروہ بندی تفریق سے نہیں بلکہ جمع سے حاصل ہوتی ہے'' (صفحہ ۹)۔

وہ اپنے معانی کی وضاحت رنگ کی مثال دے کر کرتا ہے ۔ رنگ کی ایک حالت تو وہ ہے جو رنگ کی دکان میں نظر آتی ہے ، دوسری وہ جو تصویر میں دکھائی دیتی ہے ۔ ایک حالت میں یہ محض ایک بکاؤ مال ہے جب کہ دوسری صورت میں یہ ایک روحانی خدمت سر انجام دیتا ہے ۔ وہ اپنی بحث کو جاری رکھتے ہوئے کہتا ہے کہ بس عین اسی طرح تجربے کا ایک منقسم حصہ اپنے دیگر تجربات کے ساتھ ذہن کی ایک حالت کو 'شعور کو' جاننے والے کا کام سرانجام دیتا ہے ، جب کہ کسی دوسرے سیاق و سباق میں تجربے کا وہ غیر منقسم حصہ ایک جانی گئی چیز یعنی کسی معروضی مشتملہ (Objective content) کا پارٹ ادا کرتا ہے ۔ مختصراً ایک گروہ میں یہ خیال کا روپ دھار لیتا ہے تو دوسرے میں شے کا (صفحہ ۹ - ۱۰) ۔

جیمز خیال کے بدیہی تیقن کا قائل نہیں ۔ وہ کہتا ہے کہ دوسرے اسے جس طرح بھی جانیں جانیں ، مجھے تو اس بات پر اتنا ہی اعتماد ہے جتنا کسی شے پر ہو سکتا ہے کہ میرے باطن میں خیالات کا وہ دھارا جسے میں وثوق کے ساتھ بہ حیثیت ایک مظہر کے پہچانتا ہوں ، محض ایک فضول نام ہے اس چیز کا جس کی چھان بین اس امر کا انکشاف کرتی ہے کہ یہ تو سراسر میرے تنفس کی ایک رو ہے ۔ ''میں سوچتا ہوں'' جسے کانٹ تمام اشیاء میں جاری و ساری پاتا تھا در اصل وہ ''میں سانس لیتا ہوں'' کے مترادف ہے ۔

اگلے مضمون میں وہ پھر شعور کا یہی زاویۂ نگاہ پیش کرتا ہے ۔ اس مضمون کو وہ 'خالص تجربے کی دنیا' (A World of Pure Ex-perieuce) کا نام دیتا ہے (صفحہ ۹۳ - ۹۱) ۔ دونوں مضامین میں 'خالص تجربے' کی بندش کا استعمال تصوریت کے مابقی اثرات کی طرف

اشارہ کرتا ہے ۔ 'تجربہ' 'شعور' کی مانند بالضرور ایک ماحصل (Product) ہے نہ کہ دنیا کے ابتدائی مواد (Primary Stuff) کا کوئی جزو ۔ اگر جیمز اپنے اساسی مباحث میں سچا ہے تو یہ ضروری طور پر ممکن ہونا چاہیے کہ کم و بیش وہی مواد اگر کسی دوسرے طریقے سے ترتیب دیا جائے تو وہ کوئی ایسی چیز پیدا نہ کر سکے جسے تجربے کا نام دیا جا سکے ۔ امریکن شیئیت پسندوں نے تجربے کے لفظ کو ترک کر دیا ہے ۔ اس ضمن میں ہارورڈ کے پروفیسر آر ۔ بی ۔ پیری (R. B. Perry) اور مسٹر ایڈون ۔ بی ہولٹ (Edwin B. Holt) کے نام قابل ذکر ہیں ۔ اس مسلک فکر کی دل چسپی نفسیات کے مقابلے میں فلسفۂ عامہ (Popular Philosophy) اور سائنسوں کے فلسفے میں زیادہ ہے ۔ جیمز سے انھوں نے ایک قوی تحریک پائی ہے لیکن ان کی دل چسپیاں اس کی نسبت منطق ، ریاضی اور فلسفے کے نظری حصوں میں زیادہ ہیں ۔ وہ غیر جانب دار ہستیوں کا ذکر (Neutral Entities) بہ حیثیت اُس مواد کے کرتے ہیں جس میں سے ذہن اور مادہ دونوں نے جنم لیا ہے ۔ اس طرح ہولٹ کہتا ہے کہ اگر منطقی 'حدود' (Terms) اور 'قضیوں' (Propositions) کو کوئی لفظی شکل دینی ہی ہے تو وہ "تمام کلیۃً ایک ہی مادے سے متعلق ہیں جس کے لیے سب سے کم خطرناک نام غیر جانب دار مواد ہے ۔ اس غیر جانب دار مواد کا تعلق مادہ اور ذہن کے ساتھ جو کچھ بھی ہے ہمیں اب اس پر کافی غور و خوض کرنا ہوگا[1]۔"

میرا اپنا اعتقاد ، جس کے حق میں دلائل میں آئندہ خطبوں میں پیش کروں گا ، یہ ہے کہ جیمز شعور کو بہ حیثیت ایک ہستی کے مسترد کرنے میں حق بہ جانب ہے اور امریکن شیئیت پسند یہ خیال کرنے میں کہ ذہن اور مادہ دونوں ہی ایک غیر جانب دار مواد سے بنے ہیں جو تنہا طور پر نہ ذہنی ہے نہ مادی ، جزوی طور پر سچے ہیں ، اگرچہ کلی طور پر نہیں ۔ جو کچھ سنا یا دیکھا جاتا ہے ، وہ یکساں طور پر

(1) The concept of consciousness (Geo. Allen & Co., 1914), p. 52.

نفسیات اور طبیعیات سے تعلق رکھتا ہے ۔ لیکن مجھے کہنا چاہیے کہ تمثالچے (Images) صرف ذہنی دنیا سے متعلق ہیں جب کہ وہ واردے (اگر کوئی ایسے ہیں) جو کسی تجربے کا جزو ہی نہیں بنتے ، صرف طبیعی دنیا سے وابستہ ہیں ۔ مجھے یوں معلوم دیتا ہے کہ جیسے بادی النظر میں مختلف قسم کے تعلیلی قوانین (Causal Laws) ہیں ۔ ایک قسم طبیعیات کے ساتھ اور دوسری نفسیات کے ساتھ متعلق ہے ۔ مثال کے طور پر قانون کشش ثقل (Law of Gravitation) ایک طبیعی قانون ہے جب کہ قانون تلازم (Law of Association) نفسیات سے متعلق ہے ۔ حسّیں (Sensations) دونوں قسم کے قوانین کے تحت آتی ہیں ، لہذا وہ ہولٹ کے معانی میں سچ مچ غیر جانب دار ہیں ۔ لیکن وہ ہستیاں جو صرف طبیعی قوانین کے تحت یا محض نفسیاتی قوانین کے تحت آتی ہیں ، غیر جانب دار نہیں اور علی الترتیب انھیں خالص طور پر مادی یا ذہنی کہا جا سکتا ہے ۔ تاہم وہ بھی جو خالص طور پر ذہنی ہیں ، اشیا کے ساتھ وہ ذاتی حوالہ (Intrinsic Reference) نہیں رکھیں گی جو برنٹانو اُن کے ساتھ وابستہ کرتا ہے اور جو عام طور پر شعور کا جوہر قرار دیا جاتا ہے ۔ اب موقع ہے کہ ہم ان رجحانات کا بھی ذکر کریں جو شعور کے مخالف ہیں ۔

نفسیات میں ایک مسلک کرداریہ (Behaviourists) کا ہے ۔ پروفیسر جان ۔ بی واٹسن[1] (John B. Watson) اس کے بڑے حامیوں میں سے ہیں ۔ گزشتہ ایام میں صاحب مذکور جان 'ھاپکنز یونیورسٹی' سے وابستہ رہے ہیں ۔ پروفیسر جان ڈیوی (John Dewey) بھی مجموعی اعتبار سے اسی مسلک سے تعلق رکھتے ہیں ۔ یہ اُن تین آدمیوں میں سے ایک ہیں جو فلسفۂ نتیجیت (Pragmatism) کے بانی مبانی مانے جاتے ہیں ۔ باقی دو جیمز اور ڈاکٹر شلر (Dr Schiller) ہیں ۔ کرداریہ کا موقف یہ ہے کہ خارجی مشاھدے کے بغیر کسی چیز کا بھی پتا نہیں چل سکتا ۔ وہ اس

---

(۱) خاص طور پر ملاحظہ ہو اس کی کتاب Behaviour : An Introduction to Comparative Psychology, New York, 1914.

امر سے صاف ہی انکار کر دیتے ہیں کہ علم حاصل کرنے کا کوئی دوسرا الگ ذریعہ بھی موجود ہے جسے معائنۂ باطن (Introspection) کا نام دیا جاتا ہے اور جس کی وساطت سے ہم اپنے بارے میں وہ چیزیں جان لیتے ہیں جو ہم دوسروں میں کبھی بھی نہیں دیکھ سکتے ۔ وہ اس بات کے تو کسی طرح بھی منکر نہیں کہ ہمارے اذہان ہر طرح کی اشیا کی آماج گاہ ہیں ۔ وہ محض یہ کہتے ہیں کہ ایسی چیزیں اگر واقعی ذہن میں وارد ہوتی ہیں تو وہ سائنٹفک مشاہدے کی زد میں نہیں آتیں، لہذا نفسیات بہ حیثیت ایک سائنس کے اُن سے کوئی تعلق نہیں رکھتی ۔ ان کے نزدیک نفسیات اگر سائنس ہے تو محض کردار سے تعلق رکھتی ہے ۔ یعنی جو کچھ ہم کرتے ہیں اسی سے ۔ اُن کا دعویٰ ہے کہ صرف کردار ہی ایسی چیز ہے جو بے کم و کاست مشاہدے میں آسکتی ہے ۔ بقول ان کے یہ بات کہ ہم کردار کے ساتھ ساتھ سوچتے بھی ہیں ، جانی نہیں جاسکتی ۔ انسانی کردار کے مشاہدے میں انہیں ابھی تک خیال کے کوئی شواہد بھی ہاتھ نہیں لگے ۔ یہ سچ ہے کہ ہم باتیں کافی بناتے ہیں اور بہ زعم خویش اپنی اس صلاحیت کو سوچنے پر محمول کرتے ہیں لیکن کرداریہ کہتے ہیں کہ وہ گفتگو جس پر انہیں کان دھرنا پڑتا ہے ، یہ فرض کیے بغیر بھی تشریح پا سکتی ہے کہ لوگ سوچتے ہیں ۔ لہذا ان کی تحریروں میں جہاں ایک باب 'عمل فکر' (Thought Process) کا متوقع ہوتا ہے وہاں آپ کو چند اوراق 'عادت زبان' (Language Habit) پر مل جاتے ہیں ۔ خیر معاملہ جو کچھ بھی ہو یہ بات ہمارے لیے بڑی کسر شان ہے کہ اُن کا یہ مفروضہ ایک خوف ناک حد تک درست دکھائی دیتا ہے ۔

تاہم کرداریت انسانوں کی حماقت کے مشاہدے سے وجود میں نہیں آئی ، جانوروں کی ذہانت نے یہ زاویۂ نگاہ سجھایا ہے ۔ یہ تو ہمیشہ ایک عام اور ہر دل عزیز موضوع رہا ہے کہ آیا جانور بھی سوچتے ہیں ۔ باجود اس امر کے کہ لوگ اس بات کا ایک مبہم سا تصور بھی نہیں رکھتے کہ سوچنے سے مراد کیا ہے ، وہ اس موضوع پر دست و گریباں ہونے کو تیار رہتے ہیں ۔ جن لوگوں نے ایسے سوالات کی

تحقیق کرنا چاہی وہ جانوروں کے کردار کو زیر غور لانے پر مجبور ہوئے، اس امید میں کہ ان کا کردار ان کی ذہنی استعداد پر کچھ روشنی ڈالے گا ۔ ممکن ہے بظاہر ایسا دکھائی دے کہ جانور بھی سوچتے ہیں ۔ لوگ کہتے ہیں کہ کتا اپنا نام جانتا ہے کیونکہ جب بھی اسے بلایا جائے وہ آ جاتا ہے اور اپنے مالک کو بھی یاد رکھتا ہے کیونکہ اس کی غیر حاضری میں وہ غمگین دکھائی دیتا ہے اور اس کی واپسی پر دم ہلاتا اور بھونکتا ہے ۔ کتے کا یہ طرز عمل تو ایسا معاملہ ہے جو مشاہدے میں آتا ہے لیکن یہ بات کہ وہ کوئی چیز جانتا بھی ہے یا یاد بھی رکھتا ہے ، ایک ماخوذ امر ہے اور حقیقتاً ایک بہت مشکوک نوعیت کا ۔ ایسے نتائج پر جتنا غور کیا جائے اتنی ہی ان کی حالت پتلی دکھائی دیتی ہے ۔ لہذا جانوروں کے کردار سے ان کے اذہان کی ترجمانی کرنے کی تمام کوششیں آہستہ آہستہ ترک کردی گئی ہیں اور اس بات پر شک کرنے کی کوئی گنجائش دکھائی نہیں دیتی کہ پیچیدہ کردار کی بہت سی صورتوں میں جو اپنے مقاصد کے ساتھ خوب اچھی طرح ہم آہنگ ہوتی ہیں ، ان مقاصد کی پیش بینی نہیں ہو سکتی ۔ پہلے پہل جب ایک پرندہ اپنا آشیانہ بناتا ہے تو ہم بہ مشکل ہی یہ فرض کرسکتے ہیں کہ یہ جانتا ہے کہ اس میں انڈے بھی دینے ہوں گے یا یہ کہ اسے انڈوں پر بیٹھنا بھی ہوگا یا یہ کہ انڈے سیئے جائیں گے تو بچے نکل آئیں گے ۔ زندگی کی ہر منزل پر جو کچھ بھی یہ کرتا ہے اس لیے کرتا ہے کہ جبلت اسے عین وہی بات کرنے کی تحریک دیتی ہے ، نہ کہ اس لیے کہ یہ اپنے افعال[1] کے نتائج قبل از وقت دیکھ لیتا ہے ، یا ان کی خواہش کرتا ہے ۔

جانوروں کا بغور مطالعہ کرنے والوں نے خطرناک نتائج سے بچنے کی خواہش میں آہستہ آہستہ یہ معلوم کرلیا ہے کہ شعور کے مفروضے کو بحال رکھے بغیر کس طرح جانوروں کے کردار کی زیادہ سے زیادہ صحیح

---

(۱) آیا جبلی افعال جب پہلے پہل وارد ہوں تو اسی قسم کی پیش بینی کو چاہے یہ کتنی ہی مبہم کیوں نہ ہو ، شامل حال رکھتے ہیں ، اس مسئلے پر لائڈ مارگن کی کتاب Instinct and Experience (Methuen, 1912) Chapter, II میں دلچسپ بحث ملے گی۔

تشریح کی جائے ۔ کرداریہ کو یہ بات سوجھی کہ بجائے کسی ایسی چیز کا وجود فرض کرنے کے جو خارجی مشاہدے میں نہیں آتی کیوں نہ وہی طریقے انسانی کردار پر بھی عائد کر دیے جائیں ۔ آئیے ایک موٹی سی مثال لیں ۔ گو یہ زیر بحث مصنفین کے شایان شان تو نہیں تاہم ان کے معانی کو کم و بیش سمجھانے کے قابل ضرور ہے ۔ ایک مدرسے کے دو بچے فرض کیجیے، جن دونوں سے یہ پوچھا جائے کہ ۹ × ۶ کیا بنتا ہے ۔ ایک ۵۴ اور دوسرا ۵۶ جواب دیتا ہے ۔ ہم کہتے ہیں کہ ایک ۹ × ۶ کے معنی جانتا ہے دوسرا نہیں جانتا ۔ لیکن جو بات تمام تر مشاہدے میں آتی ہے ، وہ محض 'زبان' کو استعمال کرنے کی ایک عادت ہے ۔ ایک بچے نے یہ کہنے کی عادت سیکھ لی ہے کہ ۹ × ۶ = ۵۴ بنتے ہیں ، دوسرے نے نہیں سیکھی ۔ اس معاملے میں سوچ کی اس سے زیادہ کہیں ضرورت دکھائی نہیں دیتی جتنی کہ اُس گھوڑے کو پیش آتی ہے جو حسب معمول اپنے اصطبل کی جانب مڑ جاتا ہے ۔ باقی صورتیں اس معاملے کی محض عادات کی پیچیدگی اور تکاثر پر محمول کی جا سکتی ہیں ۔ ہاں ہاں ! ظاہر ہے کہ کوئی قابل مشاہدہ امر تو موجود ہے جسے ہم فلاں چیز کو جاننا کہتے ہیں ۔ امتحانات تجربے ہوتے ہیں ایسے امور کو جاننے کے ، لیکن جو کچھ مشاہدے یا تحقیق میں آتا ہے ، وہ محض اتنا ہے کہ الفاظ کو استعمال کرنے کی عادت کے بعض سلسلے (Sets) ہیں ۔ امتحان دینے والے کے ذہن میں آنے والے خیالات (اگر کوئی ہوں) ممتحن کے لیے کوئی دل چسپی نہیں رکھتے ، نہ ہی ممتحن کے لیے یہ فرض کرنے کی کوئی معقول وجہ ہوتی ہے کہ کامیاب ترین طالب علم بھی ذرہ برابر فکر کے قابل ہوگا ۔

پس جسے 'وقوف' کہا جاتا ہے ، اُن معانی میں کہ ہم یہ جان سکیں کہ دوسرے لوگ کیا جانتے ہیں ، ایک ایسا مظہر ہے جو اُن کے جسمانی کردار سے مبرہن (Demonstrated) ہوتا ہے ، کیا تحریر ، کیا تقریر ! کوئی جواز اس امر کا ——— واٹسن یوں دلیل دیتا ہے ——— موجود نہیں کہ یہ فرض کر لیا جائے کہ اُن کا علم اس کردار میں منعکس ہونے والی عادت کے علاوہ بھی کوئی چیز ہے ۔

لہذا یہ نتیجہ کہ دوسرے لوگ کوئی طبیعی شے جسے ذہن یا خیال کہا جاتا ہے ، رکھتے ہیں ، بے بنیاد ہے ۔

یہاں تک تو کرداریہ کے مغز سخن میں ہمیں اپنے تعصبات کے خلاف کوئی چیز بری دکھائی نہیں دیتی ۔ ہم سب یہ ماننے کو تیار رہتے ہیں کہ دوسرے خیالات سے عاری ہیں ، لیکن جب معاملہ خود اپنا آ جاتا ہے تو ہم بڑے وثوق سے یہ محسوس کرتے ہیں کہ ہم حقیقۃ باطن کی آنکھ سے اپنے آپ کو سوچتے ہوئے دیکھ سکتے ہیں ۔ ''میں سوچتا ہوں ، اس لیے میں ہوں''——اکثر لوگوں کے نزدیک ایک مقدمۂ صحیحہ (True Premiss) کی حیثیت رکھے گا ، تاہم کرداری اس امر سے انکاری ہے ۔ وہ مصر ہے کہ ہمارا اپنا علم خود اپنے بارے میں ، نوعیت و ماہیت کے اعتبار سے ، دوسروں کے بارے میں ہمارے علم سے مختلف نہیں ہے ۔ ہمارا اپنا جسم بہ آسانی مشاہدے میں آ جاتا ہے لہذا ممکن ہے ہم اپنے متعلق زیادہ کچھ دیکھ سکیں بہ نسبت دوسرے لوگوں کے ۔ لیکن جو کچھ ہم دوسروں کے بارے میں دیکھتے ہیں خود اپنے بارے میں اس سے بالکل غیر متشابہ کوئی چیز نظر نہیں آتی ۔ اس مسلک کے ماہرین 'باطنی معائنے' کو بہ حیثیت علم کے ایک ذریعے کے بالکل ہی مسترد کر دیتے ہیں ۔ میں اس سوال پر کسی بعد کے خطبے میں مفصل بحث کروں گا ۔ فی الحال مجھے اتنا ہی کہنا ہے کہ معاملہ اتنا سیدھا نہیں ہے اور اگرچہ مجھے یقین ہے کہ کرداریہ اپنی بات کو بڑھا چڑھا کر بیان کرتے ہیں تاہم ان کے دعوے (Contention) میں سچائی کا ایک اہم عنصر موجود ہے ، کیوں کہ وہ چیزیں جن کو ہم باطنی معائنے کے ذریعے دریافت کرتے ہیں ، کسی بھی بنیادی حیثیت سے ان چیزوں سے مختلف نہیں ہوتیں جن کو ہم خارجی مشاہدے سے دریافت کرتے ہوں ۔

یہاں تک تو ہماری بیش تر بحث علم سے متعلق رہی ہے لیکن اس بات کا دعویٰ بھی بہ خوبی کیا جا سکتا ہے کہ خواہش ہی وہ چیز ہے جو ذہن کے اہم ترین خصائص (Characteristics) میں سے ہے ۔ انسان

لگاتار کسی مقصد کے حصول میں کوشاں رہتے ہیں ۔ وہ کامیابی میں خوشی اور نا کامیابی میں غم محسوس کرتے ہیں ۔ خالص مادی دنیا میں خوش گوار اور نا خوش گوار کا اختلاف برقرار نہیں رہ سکتا ، نہ اچھے برے کا ، نہ جس چیز کی خواہش کی جاتی ہے اور جس سے خوف کھایا جاتا ہے اُس کا ۔ ایک انسان کے افعال مقصد کے تابع ہوتے ہیں ۔ وہ فیصلہ کرتا ہے ـــ یوں فرض کر لیجیے ـــ کسی جگہ کو جانے کا ، تو وہ اسٹیشن پہنچتا ہے ، ٹکٹ لیتا ہے ، گاڑی میں داخل ہوتا ہے ۔ اگر روز مرہ کا راستہ کسی حادثے کی وجہ سے بند ہو تو وہ کسی دوسرے راستے سے نکل جاتا ہے ۔ جو کچھ وہ کرتا ہے معین ہوتا ہے یا معین معلوم دیتا ہے ، اُس مقصد سے جسے وہ ٹھانے ہوئے ہے ، جو اُس کا مطمح نظر ہے ، نہ کہ اس سے جو اُس کے پس پشت ہے ۔ مردہ اجسام کی یہ حالت نہیں ہوتی ۔ پہاڑی کی چوٹی پر کا ایک پتھر ممکن ہے لڑھکنا شروع کر دے لیکن یہ زمین تک پہنچنے کے لیے کسی قسم کی ثابت قدمی کا اظہار نہیں کرتا ۔ کوئی اٹکنے والی چیز اسے ساکن کر دے گی اور اگر یوں ہی ہوا تو بے اطمینانی کی کوئی علامت بھی اس سے سرزد نہ ہوگی ۔ وادی کی حسین فضا اس کے لیے کوئی دل کشی نہیں رکھتی جب کہ کسی بھیڑ بکری کے لیے وہ غالباً رکھتی ہی ہوگی ، یہاں تک کہ جہاں کہیں بھی یہ ہے ، محض پہاڑی کی ڈھلوان اس کے کھسکانے کا باعث بنے گی ۔ اس تمام معاملے میں جانوروں کے کردار اور مادے کے طرز عمل میں ، جیسا کہ ماہرین طبیعیات اس کا مطالعہ کرتے ہیں ، ہمیں فرق نظر آتا ہے ۔

یہ ٹھیک ہے کہ خواہش بھی علم کی مانند ایک قابل مشاہدہ مظہر ہے ۔ ایک ہاتھی میٹھی پکوڑی کھا لے گا ، لیکن گوشت کی بوٹی کی طرف آنکھ اٹھا کر بھی نہیں دیکھے گا ۔ مرغابی پانی میں جا بیٹھے گی مگر مرغی دور بھاگے گی ۔ پھر بھی جب کبھی ہم اپنی خواہشات کے بارے میں سوچتے ہیں تو ہم میں سے اکثر لوگ یہ اعتقاد رکھتے دکھائی دیتے ہیں کہ ہم اُن خواہشوں کو ایک بدیہی وقوف ذات (Immediate Self-Knowledge) کی وساطت سے جان سکتے ہیں جو

ہمارے کردار کے مشاہدے پر مبنی نہیں ہے ۔ تاہم اگر معاملہ یوں ہی ہے تو بڑا عجیب دکھائی دیتا ہے کہ لوگ اپنی خواہشوں کو جاننے میں بھی غلطی کر جائیں ۔ عام طور پر مشاہدے میں آتا ہے کہ ''فلاں فلاں اپنے محرکات سے واقف نہیں ہے'' یا یہ کہ ''الف ب سے خار کھاتا ہے اور اس سے حسد کرتا ہے لیکن اس بات سے آگاہ نہیں ہے ۔'' ایسے لوگ بر خود غلط کہلاتے ہیں اور گمان غالب یہ ہے کہ انھوں نے کسی اچھی خاصی مشق (Elaborate Process) کے ذریعے اپنے آپ سے اُن حقائق کو چھپانے کی کوشش کی ہے جو دوسری صورت میں بالکل واضح دکھائی دیتے ہیں ۔ میرے یقین میں تو یہ بحث ہی سراسر غلط ہے ۔ مجھے تو یوں نظر آتا ہے کہ ہمارے اپنے محرکات (Motives) کی شناخت بھی اُسی عمل (Process) کے ذریعے ہو سکتی ہے جس کے ذریعے کہ ہم دوسروں کے محرکات جانتے ہیں ، یعنی اعمال کا مشاہدہ کرنے اور خواہشوں کو اخذ کرنے سے ۔ ایک خواہش اُس وقت شعوری ہوتی ہے جب ہم اپنے آپ کو یہ بتا دیں کہ ہم یہ خواہش رکھتے ہیں ۔ ایک بھوکا اپنے آپ سے کہہ سکتا ہے ، ''اوہ مجھے روٹی چاہیے'' اُس وقت اُس کی خواہش شعوری ہوگی لیکن غیر شعوری خواہش سے یہ محض اس بنا پر مختلف ہے کہ مناسب الفاظ میں سما چکی ہے ۔ اور یہ کسی اعتبار سے بھی کوئی بنیادی فرق تو نہ ہوا ۔

اس یقین کی بنا پر کہ ایک محرک عام طور پر شعوری ہوتا ہے ، خود ہمارا اپنے محرکات کے بارے میں دھوکا کھا جانا زیادہ آسان ہو جاتا ہے ، بہ نسبت دوسروں کے محرکات کے ۔ جب کوئی خواہش جو ہمارے لیے شرم کا باعث ہو ، ہمارے ساتھ منسوب کی جاتی ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ ہم نے شعوری طور پر اسے کبھی بھی نہیں اپنایا تھا ، ان معانی میں کہ ہم نے اپنے آپ سے کہا ہو ''میری خواہش ہے کہ یوں ہو جائے'' بنا بریں ہم کوشش کرتے ہیں کہ اپنے اعمال کی کوئی اور تعبیر نکالیں اور اپنے دوستوں کو بہت ہی نا انصاف قرار دیتے ہیں جب وہ اُس بہتان کی تردید کو بھی قبول کرنے سے انکاری ہوں ۔ اخلاقی رعایتیں اس معاملے میں صاف صاف سوچنے کی دشواریوں کو اور

بڑھا دیتی ہیں ۔ عام طور پر یہ دلیل دی جاتی ہے کہ غیر شعوری محرکات کے بارے میں لوگوں کو مورد الزام قرار نہیں دینا چاہیے بلکہ صرف شعوری محرکات کے لیے ۔ لہذا پورا پورا نیک بننے کے لیے محض اس امر کی ضرورت رہ جاتی ہے کہ نیک اقوال کو دہرا دیا جائے ۔ ہم کہتے ہیں ''میں اپنے دوستوں کے ساتھ نیک سلوک کرنے کا خواہش مند ہوں ، کاروبار میں عزت مندانہ روش کا ، غریبوں کے حق میں خلق دوستی کا اور سیاسیات میں عوام الناس کی بہتری کا'' جب تک شب بیداری کے لمحات کی تنہائی میں بھی ہم کسی الٹی پلٹی خواہش کو پاس نہ پھٹکنے دیں ، چاہے ہم گھر پر ہوّا ، شہر میں ڈائن بنے رہیں ، مزدوری دینے میں مزدوروں کی کھال اُتار لیں اور لوگوں سے لین دین میں منافع بازی کو اپنا شعار بنائے رکھیں ، اخلاق کا تعین صرف شعوری محرکات کی بنا پر ہی ہونا ہے تو ہم معیاری شخصیت بنے رہیں گے ۔ کتنی دل لگتی بات ہے ! اور اس میں اچنبھا نہیں کہ لوگ اسے ترک کرنے پر آمادہ نظر نہیں آتے ۔ لیکن اخلاقی رعایتیں سائنٹفک سپرٹ کی بد ترین دشمن ہیں اور اگر ہم سچائی کے متلاشی ہیں تو ہمیں اُنھیں اپنے اذہان سے دیس نکالا دینا ہی ہوگا ۔

میرا یقین تو یہ ہے ، جیسا کہ میں کسی بعد کے خطبے میں ثابت کرنے کی کوشش کروں گا ، کہ 'خواہش' میکانکس (Mechanics) میں قوت (Force) کی مانند ، کردار کے بعض قوانین کو اختصار سے بیان کر دینے کے لیے ایک مفید مطلب افسانے کی نوعیت رکھتی ہے ۔ ایک بھوکا جانور بے چین رہتا ہے ، یہاں تک کہ اسے کچھ کھانے کو میسر آ جاتا ہے ، پھر وہ سکون پا لیتا ہے ۔ وہ چیز جو ایک مضطرب کیفیت کو ختم کر دے گی 'چاہی گئی چیز' کہلاتی ہے ۔ لیکن صرف تجربہ ہی یہ بتا سکتا ہے کہ کیا چیز اس اطمینان کی حالت کو طاری کرے گی ـــــ اور ـــــ غلطیاں کرنا آسان ہے ۔ ہم بے اطمینانی محسوس کرتے ہیں اور سوچتے ہیں کہ فلاں فلاں چیز اسے دور کر دے گی ۔ لیکن یہ سوچتے وقت ہم محض نظری بحثیں مول لے رہے ہوتے ہیں ، کسی مسلمہ حقیقت کا مشاہدہ نہیں کر رہے ہوتے ۔ ہماری نظری بحثیں اکثر اوقات غلط ہوتی ہیں اور

جس صورت میں یہ غلط ہوں تو اس چیز میں جو ہمارے خیال میں ہماری 'خواهش' ہے اور جو در حقیقت اطمینان کا باعث بنے گی ، فرق ہوگا۔ یہ ایک ایسا عام مشاهدہ ہے کہ 'خواهش' کا کوئی بھی نظریہ جو اسے زیر غور نہیں لاتا ، بالضرور غلط ہوگا۔

جنھیں ہم غیر شعوری خواهشوں کا نام دیتے ہیں ، حالیہ سالوں میں تحلیل نفسی نے انھیں سامنے لا رکھا ہے۔ تحلیل نفسی ، جیسا کہ ہر ایک جانتا ہے ، در اصل هسٹیریا اور سودا[1] (Insanity) کی دیگر صورتوں کو سمجھنے کا ایک طریقہ ہے۔ لیکن یہ دیکھا گیا ہے کہ عام عورتوں اور مردوں کی زندگی میں بہت کچھ ایسا موجود ہے جو سودائیوں کے توهمات (Delusions) سے ایک نفرت آمیز مشابہت رکھتا ہے۔

---

(۱) 'غیر شعوری' مظاهر کی ایک ایسی سر زمین بھی موجود ہے جس پر تحلیل نفسی کے نظریات پورے نہیں اترتے۔ خود نویسی (Automatic writing) جیسے واردے ڈاکٹر مارٹن پرنس کو یہ کہنے پر آمادہ کرتے ہیں: ''جب میں غیر شعور کے مسئلے پر غور کرتا ہوں تو مجھے یوں دکھائی دیتا ہے کہ اپنے شعوری اعمال کی آگاهی یا غیر آگاهی کے نکتے پر ضرورت سے زیادہ ہی زور دیا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ بالکل ملتے جلتے مظاهر ، یعنی هر لحاظ سے ملتے جلتے ـــــ سوائے آگاهی والی بات کے ـــــ ایسے بھی مشاهدے میں آتے ہیں جن میں بعض اوقات هم ان شعوری مظاهر سے آگاہ ہوتے ہیں اور کبھی نہیں بھی ہوتے۔'' (صفحہ ۸۷ ، Subconsious phenomena, by various authors, Rebman) ۔ ڈاکٹر مارٹن پرنس کا خیال ہے کہ شعور آگاهی کے بغیر ممکن هو سکتا ہے۔ لیکن اس رائے کو صحیح مانا جائے تو کئی مشکلوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور پھر یہ ایسی رائے ہے جو 'شعور' کی تعریف کے مسئلے کو نہایت ضروری بنا دیتی ہے۔ جہاں تک میری ذات کا تعلق ہے ، مجھے تو 'شعور' کو 'آگاهی' سے جدا کرنے کی کوئی صورت نظر نہیں آتی۔

ہے ۔ غیر شعوری خواہشوں کے ساتھ خوابوں ، نامعقول اعتقادوں اور احمقانہ فعلوں کا تعلق فرائڈ ، یونگ (Jung) اور اس کے تابعین کی مدد سے منکشف ہوا ہے ۔ جہاں تک ان غیر شعوری خواہشوں کی نوعیت و ماہیت کا تعلق ہے ، وہ بات کو بڑھا چڑھا کر بیان کرتے ہیں ۔ مجھے تو یوں معلوم دیتا ہے ، اگرچہ میں بہ حیثیت ایک عامی (Non-specialist) کے جھجک سے ہی بات کرتا ہوں کہ بہت سے تحلیل نفسی کے ماہرین ضرورت سے زیادہ تنگ نظر ہیں ۔ بے شک وہ خواہشیں جن پر وہ زور دیتے ہیں ، ضرور موجود ہیں ، لیکن اور خواہشیں بھی تو ہیں ، مثلاً عزت اور طاقت حاصل کرنے کی خواہش ۔ وہ بھی اتنی ہی موثر ہیں اور اتنا ہی چھپائے جانے کا امکان رکھتی ہیں ۔ تاہم یہ بات فلسفیانہ نفسیات (Theoretic Psychology) کے نقطۂ نظر سے ان کے عمومی نظریات کی قدر و قیمت کو نہیں گھٹاتی اور اس زاویۂ نگاہ سے ذہن کے تجزیے کے لیے ان کے نتائج اہم ہیں ۔

میرے نزدیک یہ مسلمہ امر ہے کہ ایک شخص کے افعال و اعتقادات مکمل طور پر کسی ایسی خواہش کے مغلوب ہو سکتے ہیں جس کا وہ بالکل شعور ہی نہ رکھتا ہو اور جس کو وہ غصے میں رد کردے ، اگر اسے اس کی جانب دھیان دلوایا جائے ۔ ایسی خواہش عام طور پر مریضانہ صورتوں میں کسی ایسی قسم کی ہوتی ہے کہ جسے مریض فعل بد قرار دے گا ۔ اگر اسے یہ ماننا پڑے کہ یہ خواہش اس کے ہاں موجود تھی تو وہ اپنے آپ سے نفرت کرنے لگے گا ، تاہم یہ اتنی قوی ہوتی ہے کہ بالضرور اپنے لیے کوئی نہ کوئی نکاس کی راہ نکالے گی ۔ لہذا خواہش کردہ شے کی نوعیت پر پردہ ڈالنے کے لیے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ جھوٹے اعتقادوں کے کئی مکمل نظام گھڑے جائیں ۔ اس طرح کے توہمات اکثر و بیش تر صورتوں میں رفع ہو جاتے ہیں اگر خبطی (Lunatic) یا عصبی مریض (Hysteric) اپنے متعلقہ حقائق سے نپٹنے کو تیار ہو جائے ۔ نتیجۃً سودا کی بہت سی قسمیں پہلے کی نسبت اب زیادہ تر نفسیات کے ذریعے دور کی جاتی ہیں بجائے جسمانی علاج کے ۔ وہ لوگ جو توہمات کا علاج کرتے ہیں ، دماغ میں جسمانی نقص تلاش کرنے کی

بجائے اس دبی ہوئی خواہش کو ڈھونڈتے ہیں جس نے یہ الٹی پلٹی صورت اظہار کی ڈھونڈھ رکھی ہے ۔ ان مبتدی حضرات کے لیے جو تحلیل نفسی کے کسی نفرت آمیز اور بسا اوقات وحشت انگیز نظریوں میں پھنسنا نہیں چاہتے ، ڈاکٹر برنرڈ ہارٹ (Dr. Bernard Hart) کی چھوٹی سی کتاب پڑھ لینا بہت موزوں ہوگا جس کا نام ہے "The Psychology of Insanity"[1]۔ سودا کے ذہنی اسباب کی تحقیق کے مسئلے پر برعکس عضویاتی اسباب کے ، ڈاکٹر ہارٹ کہتے ہیں: "جنون کا نفسیاتی تصور اس زاویۂ نگاہ پر مبنی ہے کہ ذہنی عمل (Mental Process) کا بلا واسطہ مطالعہ کیا جا سکتا ہے بغیر ان شامل حال تبدیلوں کے حوالے کے جن کا ذہن میں واقع ہونا فرض کیا جاتا ہے اور اس لیے سودا کے ساتھ نفسیات کے نقطۂ نگاہ سے نپٹنا ہی موزوں ہے" (صفحہ ۹) ۔

یہ بات ایک ایسے نکتے کی وضاحت کرتی ہے جسے میں شروع میں ہی کھول کر بیان کر دینا چاہتا ہوں ۔ جدید زاویہ ہائے نگاہ —— جیسے کہ میں پیش کرنے کا متمنی ہوں ، ان کی صف بندی کی کوئی کوشش ، مادیت یا تصوریت کے پرانے نقطۂ نظر سے کرنا غلطی مول لینا ہے ۔ بعض لحاظ سے وہ آرا جن کو میں پیش کروں گا ، مادیت کے قریب ہیں ، بعض لحاظ سے تصوریت کے نزدیک ۔ جہاں تک توہمات کی تحقیق کے اس مسئلے کا تعلق ہے ، جیسا کہ ڈاکٹر ہارٹ اشارہ کرتے ہیں ،جدید نظریات کا عملی نتیجہ مادیت کے طریقے سے چھٹکارا ہے ۔ دوسری جانب ، جیسا کہ صاحب مذکور خود بھی اشارہ کرتے ہیں (صفحہ ۳۸-۳۹) بلاّہ پن (Imbecility) اور ضعیف العقلی (Dementia) اب بھی عضویات کی رو سے ہی زیر غور آتے ہیں ، اس اعتبار سے کہ وہ دماغی نقائص سے پیدا ہوتے ہیں ۔ اس معاملے میں کوئی بے ضابطگی والی بات نہیں ہے ، اگر جیسا کہ ہم نے دعویٰ کیا ، ذہن اور مادے میں سے کوئی بھی حقیقت کا اصلی مواد نہ ہو بلکہ دونوں ہی مختلف سہل گروہ بندیاں ہوں کسی

---

(۱) مندرجہ بالا حوالے کتاب کے دوسرے ایڈیشن سے ہیں ۔ پہلا ایڈیشن کیمبرج پریس نے ۱۹۱۲ء میں چھاپا اور دوسرا ۱۹۱۴ء میں ۔

تحتانی مواد[1] کی - پس عیاں ہے کہ آیا کسی دیے ہوئے مظہر کے پیش نظر ہمیں جسمانی یا ذہنی سبب تلاش کرنا ہوگا ، ایسا سوال ہے جس کا فیصلہ محض آزمائش سے ہی ہوسکتا ہے - مابعدالطبیعیات کے ماہرین نے ذہن اور مادے کے تعامل یعنی ایک دوسرے پر اثر ڈالنے کے ضمن میں لامتناہی بحث جاری رکھی ہے - ڈیکارٹ (Descartes) کے پیروکار یہ سمجھتے تھے کہ ذہن اور مادہ اتنے مختلف واقع ہوئے ہیں کہ ایک کا دوسرے پر اثر انداز ہونا ہی ناممکن ہے - ''جب میں اپنا بازو ہلانے کا ارادہ کرتا ہوں''——وہ یوں کہتے تھے——''تو میری قوت ارادی میرے بازو پر اثر انداز نہیں ہوتی ، بلکہ خدائے جلیل جو قادر مطلق ہے ، میرے بازو کو ہلا دیتا ہے ، جب بھی میں چاہتا ہوں کہ یہ ہلے -'' نفسی طبیعی متوازیت (Phycho-physical Parallelism) کا جدید نظریہ 'مسلک کارتیزی' (Cartesian school) کے نظریے سے زیادہ مختلف نہیں ہے - نفسی طبیعی متوازیت وہ نظریہ ہے جس کی رو سے ذہنی اور طبیعی دونوں قسم کے وقوعوں (Events) میں سے ہر ایک اپنے اسباب کو اپنے اپنے دائراہ عمل میں محدود رکھتا ہے ، لیکن یہ وقوعے پہلو بہ پہلو موجود رہتے ہیں ، اس وجہ سے کہ دماغ کی ہر حالت ذہن کی ہر معین حالت کا ساتھ دیتی ہے اور اس کے برعکس بھی یہی معاملہ ہے - ذہن اور مادہ کی دو طرفہ تعلیلی غیر محتاجی کا یہ نظریہ جسے دوطرفی تعلیلی غیر محتاجی(Reciprocal Causal Independence)کا نام دینا چاہیے مابعدالطبیعیاتی[2] نظریے کی حیثیت سے زیادہ کوئی بنیاد نہیں رکھتا - ہمیں کسی ایسے مفروضے کو ماننے کی ضرورت نہیں جو عریاں حقائق سے میل نہ کھا سکے - میں ایک خط موصول کرتا ہوں جس میں مجھے کھانے پر بلایا جاتا ہے - خط ایک طبیعی حقیقت ہے لیکن میرا

(۱) Convenient groupings of underlying material

(۲) تاہم یوں معلوم دیتا ہے کہ ڈاکٹر ہارٹ اس نظریے کو اسلوبیات کی رعایت سے تسلیم کر لیتا ہے - دیکھیے اس کی کتاب 'Subconcious Phenomena' p. p. 121—122 جس کا اوپر حوالہ آ چکا ہے -

خط کے معانی کو جاننا نفسی حقیقت ۔ یہاں مادے کا ذہن پر اثر ظاہر ہے ۔ خط کے معانی سمجھنے کا نتیجہ یہ ہے کہ میں صحیح وقت پر صحیح جگہ پہنچ جاتا ہوں ۔ اس صورت میں ذہن کا اثر مادے پر عیاں ہے ۔ میں ان خطبوں میں آپ کو اس بات پر مائل کرنے کی کوشش کروں گا کہ مادہ اتنا مادی اور ذہن اتنا ذہنی نہیں جتنا کہ عام طور پر فرض کیا جاتا ہے ۔ جب ہم مادے کی بات کر رہے ہوں گے تو یوں معلوم دے گا گویا ہم تصوریت کی طرف مائل ہیں اور جب ذہن کی بحث چھیڑیں گے تو یہ دکھائی دے گا کہ مادیت کی جانب راغب ہیں ۔ دونوں میں سے کوئی بھی حقیقت نہیں ہے ۔ ہماری دنیا کو اس چیز سے تعمیر پانا ہے جسے امریکن شیئیہ 'غیر جانب دار ہستیاں' کہتے ہیں، جو نہ تو مادے کی طرح ٹھوس ہیں نہ پائیدار، نہ اشیا کی حوالگی کی حامل کہ جو حوالگی ذہن کا امتیازی نشان سمجھی جاتی ہے ۔

سچ ہے، ایک اعتراض باقی رہ جاتا ہے ۔ وہ مادے کے ذہن پر اثر کے ضمن میں نہیں بلکہ ذہن کے مادے پر اثر کے بارے میں ہے ۔ یہ اصرار کیا جا سکتا ہے کہ طبیعیات کے قوانین ہر اس چیز کی تشریح کے لیے جو مادے کو پیش آئے بہ ظاہر کافی معلوم دیتے ہیں، چاہے یہ مادہ انسان کے ذہن کا ہی کیوں نہ ہو ۔ لیکن یہ محض ایک مفروضہ ہے نہ کہ ایک قرار یافتہ نظریہ ۔ ہمارے پاس کوئی معقول تجربی (Empirical) دلیل اس امر کی موجود نہیں کہ طبیعیات کے جو قوانین مردہ اجسام کی حرکات پر عائد ہوتے ہیں وہ بعینہ وہی ہیں جو زندہ اجسام کی حرکات پر بھی عائد ہو سکتے ہیں ۔ بعض اوقات وہ واضح طور پر ایسے ہی ہوتے ہیں ۔ جب کوئی شخص کسی ڈھلوان یا نارنگی کے چھلکے پر سے پھسل جاتا ہے تو اس کا جسم اس طرح حرکت کرتا ہے جیسے یہ زندگی سے بالکل عاری ہے ۔ ایسے مواقع برگسان (Bergson) جیسے لوگوں کو بھی ہنسا دیتے ہیں ۔ لیکن جب ایک آدمی کی جسمانی حرکات ایسی ہوں جنہیں آپ ارادی کہیں تو وہ کم سے کم اپنے ظاہری انداز میں قوانین کے اعتبار سے ان چیزوں کی حرکات سے جو زندگی سے عاری ہیں، بہت مختلف ہوتی ہیں ۔ میں قطعی طور پر یہ

نہیں کہنا چاہتا کہ فرق ایسا ہے جسے دور کیا جا سکتا ہے ۔ میں اسے بہت ہی اغلب سمجھتا ہوں کہ ایسا نہیں ہے ۔ مجھے محض یہ کہنا ہے کہ زندہ اجسام کے کردار کا مطالعہ ہمارے علم کی اس موجودہ منزل پر طبیعیات سے علیحدہ ہے ۔ گیسوں کا مطالعہ شروع شروع میں ٹھوس اجسام کے مطالعے سے بالکل جدا تھا اور اپنی اس موجودہ حالت تک کبھی ترقی نہ کرتا اگر اس کی آزادانہ تحقیق روا نہ رکھی جاتی ۔ آج کل کیا گیس اور کیا استوار اجسام (Rigid Bodies) کسی بہت ہی بنیادی اور عالم‌گیر قسم کے مادے سے مینوفیکچر کر لیے جاتے ہیں ۔ اسی طرح اول اسلوبیت (Methodology) کی رعایت سے زندہ اجسام کے قوانین کا مطالعہ کرنا ہو گا ، بغیر اس بات کے کہ انہیں طبیعیاتی قوانین کے ماتحت لانے کی جلدی کی جائے ۔ گیسوں کے حرکی نظریہ (Kinetic Theory) کے امکان سے پہلے بائل (Boyle) کا قانون اور دیگر اصول دریافت کرنے پڑے تھے ۔ لیکن نفسیات میں ہم بہ مشکل ابھی بائل (Boyle) کے قانون کی سٹیج پر پہنچے ہیں ۔ فی الحال اس بات کی ضرورت نہیں کہ ہم طبیعیات کے ہوّے سے ڈر کر اپنی تحقیق چھوڑ بیٹھیں ، اس طبیعیات کے ہوّے سے جو دنیا کا دعوے دار ہے ۔ یہ فی الحال محض ایک مفروضہ ہے جسے ہر قسم کے قیاس سے پہلو تہی کر کے تجربے نے پرکھنا ہے ۔ ممکن ہے یہ سچ ہو ، ممکن ہے غلط ہو ، ہم فی الحال زیادہ سے زیادہ یہی کہہ سکتے ہیں ۔

اس جملہ معترضہ کے بعد ہم اپنے اصلی موضوع 'شعور کی تنقید' پر واپس آتے ہیں ۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اگرچہ فرائڈ اور اس کے پیروکاروں نے مسلمہ طور پر ہمارے افعال و اعتقادات کے تعین میں غیر شعوری خواہشوں کی شدید اہمیت کو ثابت کر دیا ہے ، تاہم انھوں نے ہمیں یہ بتانے کی کوشش نہیں کی کہ غیر شعوری خواہش حقیقتاً ہوتی کیا ہے ۔ یوں انھوں نے اپنے عقیدے کو ایک افسانوی اور حکایتی رنگ دے دیا ہے جو کافی حد تک اس کی ہر دل عزیزانہ دل چسپی کا باعث ہے ۔ وہ ہمیشہ یوں باتیں کرتے ہیں کہ گویا کسی خواہش کے لیے شعوری ہونا ہی لازمی امر ہے اور گویا اس کے غیر شعوری

ہونے کے لیے کوئی مثبت وجہ ڈھونڈنی ہو گی ۔ اس طرح غیر شعور کسی تہ خانے کا قیدی بن جاتا ہے ، کال کوٹھری کا باسی ، جو ہماری روشن و نیک نام زندگی کی عزت و ناموس پر اچانک ڈاکہ ڈالتا ہے ، بھیانک انداز میں دھاڑتے ہوئے ، کوستے ہوئے اور عجیب و غریب شیطانی حرص و ہوا کے ساتھ ! ایک عام قاری ، قریب قریب ناگزیر طور پر ، اس تہ خانے کے باسی کو یوں ہی سمجھتا ہے کہ یہ کوئی دوسرا شعور ہے ، جس کو وہ چیز جسے فرائڈ محتسب (Censor) کا نام دیتا ہے ، عام صحبتوں میں آواز نکالنے سے روکے رکھتی ہے ، سوائے شاذ اور خوفناک موقعوں کے ، جب وہ اتنی زور سے چلاتا ہے کہ ہر شخص سن لیتا ہے اور بدنامی ہو جاتی ہے ۔ ہم میں سے اکثر لوگ اس خیال کو پسندیدگی کی نظر سے دیکھتے ہیں کہ اگر ہم اپنی ہر بات ہی مانتے جائیں تو خوف ناک طور پر بدکار ہو سکتے ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ فرائڈ کا غیر شعور بہت سے خاموش طبع اور نیک کردار انسانوں کے لیے تسلی و تشفی کا باعث بنا ہوا ہے ۔

میرے خیال میں حقیقت اتنی خوبصورت نہیں جتنی کہ یوں دکھائی دیتی ہے ۔ میرے نزدیک ایک غیر شعوری خواہش محض ایک تعلیلی قانون ہے ہمارے طرز عمل[1] کا ، یعنی ہم بے چین رہتے ہیں ، یہاں تک کہ کوئی ایک معاملہ کسی ایک کروٹ بیٹھ جاتا ہے اور ہمیں عارضی طور پر سکون حاصل ہو جاتا ہے ۔ اگر ہمیں پہلے سے علم ہو کہ یہ طے پانے والی بات کیا ہے تو ہماری خواہش شعوری ہے ورنہ غیر شعوری ۔ غیر شعوری خواہش کوئی ایسی چیز نہیں جو فی الواقعہ وجود رکھتی ہو ، بلکہ ایک قسم کے طرز عمل کی جانب ایک رجحان ہے ۔ اس کا بالکل وہی درجہ ہے جو حرکیات (Dynamics) میں قوت (Force) کا ہے ۔ یہ کوئی بعید از فہم چیز نہیں بلکہ خواہش کی ایک اوائلی (Primitive) شکل ہے جس میں سے بعد کی کوئی دوسری خواہش مشاہدہ کرنے اور نظری بحث (جو بحث کہ اکثر غلط ہوتی ہے) چھیڑنے کی عادت کی

(۱) ملاحظہ ہو 'The Psychology of Insanity' مصنفہ ڈاکٹر ہارٹ ۔

بنا پر رونما ہوئی۔ ہمارے لیے یہ فرض کرنا ضروری نہیں، جیسا کہ فرائڈ فرض کرتا دکھائی دیتا ہے، کہ غیر شعوری خواہش کبھی شعوری تھی اور پھر اس کی اصطلاح میں دبا (Repress) دی گئی، کیوں کہ یہ ہمیں ناپسند تھی۔ برعکس اس کے ہم فرض کریں گے کہ اگرچہ فرائڈ کا ذکر کردہ دباؤ (Repression) بے شک واقع ہوتا ہے اور ہے بھی اہم، لیکن ہماری خواہشوں کے غیر شعوری ہونے کی بالعموم یہ وجہ نہیں ہے۔ عام وجہ یہ ہے کہ خواہشیں، سب کی سب، اپنے آغاز میں غیر شعوری ہوتی ہیں اور صرف اس وقت جانی جاتی ہیں جب ہم ان کو تن دہی سے زیر مطالعہ لے آتے ہیں۔ عام طور پر کاہلی کے باعث لوگ اُن پر غور نہیں کرتے، بلکہ انسانی فطرت کے اُس نظریے کو جو مقبول عام ہو، مان لیتے ہیں اور اپنے آپ کو اُن خواہشوں کا حامل قرار دے لیتے ہیں جن خواہشوں کی اپنے ہاں توقع رکھنے پر ان کو یہ نظریہ آمادہ کرے۔ ہم نیک خواہشات سے بھرپور ہوا کرتے تھے لیکن فرائڈ کے وقت سے ہماری خواہشات پیغمبر ارمیا کے الفاظ میں سب چیزوں سے زیادہ فریب کارانہ اور انتہائی طور پر مکارانہ ہو گئی ہیں۔ یہ دونوں زاویہ ہائے نگاہ اُن لوگوں میں جو اُن کے حامی رہے ہیں، نظری اعتقاد کا نتیجہ ہیں، نہ کہ کسی مشاہدے کا، کیوں کہ مشاہدے کے لیے کوشش کی ضرورت پڑتی ہے، جب کہ الفاظ کو دہرانا آسان ہوتا ہے۔

غیر شعوری تمناؤں کی یہی ترجمانی جس کو میں پیش کرتا آیا ہوں، پروفیسر جان۔ بی۔ واٹسن نے اختصار کے ساتھ ایک مقالے میں بہ عنوان 'تمناؤں کو پورا کرنے کی نفسیات' (The Psychology of Wish Fulfilment) کے بیان میں فرمایا ہے جو نومبر ۱۹۱۶ء میں 'The Scientific Monthly' میں طبع ہوا۔ دو اقتباسات ان کے نقطۂ نظر کی وضاحت کریں گے۔

وہ کہتے ہیں فرائڈ کے ماننے والوں نے محتسب کو کم و بیش ایک ما بعدالطبیعیاتی ہستی بنا دیا ہے۔ وہ یہ فرض کر لیتے ہیں کہ جب تمناؤں کو دبایا جاتا ہے تو شعور میں دبا دیا جاتا ہے اور یہ کہ یہ پر اسرار

محتسب شعور اور غیر شعور کے درمیان خود بخود بند ہونے اور کھلنے والے دروازے پر کھڑا ہے ۔ ہم میں سے کئی غیر شعور کی دنیا میں ایمان نہیں رکھتے ۔ (چند ایک شعور کی اصطلاح کے فائدہ مند ہونے کو بھی گہرے شکوک سے دیکھتے ہیں) ۔ پس ہم محتسب کی تشریح عام حیاتیاتی طریقوں (Biological Lines) سے کرنا چاہتے ہیں ۔ ہم یقین رکھتے ہیں کہ عادتوں کی ایک گروہ بندی دوسری گروہ بندی کو نیچا دکھا دیتی ہے ۔ جبلتوں کا بھی یہی حال ہے ۔ ایسی صورتوں میں ہماری عادتوں کا ایک عام نظام ، یعنی وہ جسے ہم اپنی اصلی ذات کو ظاہر کرنے والا قرار دیتے ہیں ، اُن عادتوں اور جبلی رجحانوں کو جو زیادہ تر ماضی سے وابستہ رہے ہیں ، مانع آتا ہے ، اُن کا زور توڑ دیتا ہے ، انہیں پس پشت ڈال دیتا ہے ، غیر فعال یا جزوی طور پر غیر فعال بنا دیتا ہے (صحفہ ۳۸۳) ۔

پھر چند محرّضات (Impulses) کی شکست کا ذکر کرنے کے بعد جو کہ متمدن انسان کی عادات سیکھنے میں لاحق ہوتی ہے ، پرفیسر واٹسن کہتے ہیں : ''اُن شکستہ محرضات (Frustrated Impulses) میں ہی نہ پوری ہونے والی تمنا کی حیاتیاتی بنیاد تلاش کروں گا ۔ ایسی تمناؤں کے لیے ضروری نہیں کہ وہ کسی وقت بھی شعوری رہی ہوں اور نہ یہ لازمی ہے کہ وہ کبھی کسی وقت غیر شعور کی دنیا میں دھکیل دی گئی ہوں ۔ بحث کا ماحصل یہ ہے کہ ایسے رجحانوں کو 'تمنا' کا نام دینے کی کوئی خاص وجہ دکھائی نہیں دیتی'' (صحفہ ۳۸۵) ۔

ذہن کے عمومی تجزیے (General Analysis) کی ایک خوبی ـــ یعنی جس قسم کے تجزیے سے ان خطبوں میں ہمیں سروکار ہے ، یہ ہے کہ اُن مظاہر سے جنہیں تحلیل نفسی نے پیش کیا ہے ، بعیدالفہمی کا رنگ دور ہو جاتا ہے ۔ بعیدالفہمی یا دوسرے لفظوں میں راز و اسرار کے پردے لطف ضرور دیتے ہیں لیکن ہیں غیر سائنٹفک ، کیوں کہ وہ ہماری جہالت پر مبنی ہوتے ہیں ۔ انسان جانوروں سے نکلا ہے اور اس کے اور امیبا (Amoeba) کے درمیان کوئی وسیع خلیج حائل نہیں ۔

علم اور خواهش سے کافی حد تک ملتی جلتی کوئی چیز ، جہاں تک اس کا اثر کردار پر پڑتا ہے ، جانوروں میں بھی موجود ہے ، خاص طور پر آن صورتوں میں بھی جہاں ہمارے لیے اُس چیز کو جسے ہم شعور کہتے ہیں ، ماننا مشکل ہو جاتا ہے ۔ بعینہ ملتی جلتی کوئی چیز ہمارے اندر بھی موجود ہے ، ان صورتوں میں جہاں شعور کا کوئی نشان تک نہیں ملتا ۔ لہذا یہ فرض کرنا فطری امر ٹھہرا کہ شعور کی صحیح صحیح تعریف جو کچھ بھی ہو ، شعور زندگی یا ذہن کا جوہر نہیں ہے ۔ چنانچہ آئندہ خطبوں میں شعور کی اصطلاح غائب کر دی جائے گی حتیٰ کہ الفاظ کی بحث کے بعد یہ پھر آ حاضر ہو گی ، مگر اس دفعہ بیش تر بہ حیثیت ایک فضول اور غیر ضروری نتیجے کے جس کا سبب زبان کی عادات ہیں ۔

خطبۂ دوم

جبلت اور عادت

(INSTINCT AND HABIT)

جو اجزا ذہنی مظاہر کی ترکیب میں دخل رکھتے ہیں انہیں سمجھنے کی کوشش کرتے وقت یہ یاد رکھنا سب سے زیادہ اہم ہے کہ یک خلوی حیوان یا پرتوزوا (Protzoa) سے انسان تک کہیں بھی کوئی بہت وسیع فرق ، کیا بہ لحاظ ساخت ــــ اور کیا بہ حیثیت کردار ، دکھائی نہیں پڑتا ۔ اس امر واقعہ کی بنا پر یہ نتیجہ عین اغلب ہے کہ ذہن کے اعتبار سے بھی ارتقائے حیات کی کسی بھی منزل پر کوئی بہت وسیع فرق نہیں ہوگا ۔ بے شک یہ عین ممکن ہے کہ بعض منازل پر چند عناصر ایسے ہاتھ لگیں جو تجزیے کی رو سے بالکل نئے ہوں ، چاہے اپنی نوزائیدگی کی حالت میں کردار پر ان کا اثر نفی کے برابر ہو اور عضوی ساخت کی تنظیم میں بھی اُن کے ہم نسبت اجزا کچھ زیادہ عیاں نہ ہوں ، تاہم اگر کوئی نفسیاتی حقائق اس کو نا ممکن قرار نہ دیں تو ذہنی ارتقاء میں تسلسل کا مفروضہ ہی واضح طور پر قابل ترجیح ہے ــــ ہم دیکھیں گے ــــ بہ شرطیکہ میں خود غلطی نہیں کھا رہا ــــ کہ ایسے کوئی حقائق نظر نہیں پڑتے جو ذہنی تسلسل کے مفروضے کا بطلان کردیں ۔ اور پھر بات یہ بھی ہے کہ یہ مفروضہ ذہن کی نوعیت و ماہیت کے بارے میں پیش کردہ نظریات کی جا ٔ پڑتال کے لیے ایک کارآمد کسوٹی کا کام دیتا ہے ۔

عضویاتی ارتقا (Organic Evolution) کی گتھیوں کو حل کرنے میں ذہنی تسلسل کا مفروضہ دو مختلف طریقوں پر استعمال کیا جا سکتا

ہے ۔ ایک طرف تو ہم یہ قرار دے سکتے ہیں کہ حیوانوں کے اذہان کی نسبت ہمیں اپنے اذہان کا زیادہ علم ہے ۔ اور پھر ہمیں اس علم کو حیوانوں میں اپنے ذہنی اعمال (Mental Processes) سے ملتی جلتی کسی چیز کی موجودگی کو اخذ کرنے کے استعمال کرنا چاہیے اور ہوسکے تو نباتات میں بھی دوسری طرف یہ قرار دیا جا سکتا ہے کہ حیوانات اور نباتات زیادہ سیدھے سادے مظاہر پیش کر سکتے ہیں جو انسانی ذہنوں کی نسبت زیادہ آسانی سے تجزیے میں آ سکتے ہیں ۔ اس دلیل کی بنا پر یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ جو تشریحات جانوروں کے ضمن میں کفایت کریں انھیں انسانوں کے ضمن میں بغیر سوچے سمجھے رد نہیں کر دینا چاہیے ۔ اگر دیکھا جائے تو ان دونوں قراردادوں کے عملی نتائج میں بعد المشرقین ہوگا ۔ پہلی صورت میں ، اپنے اعتقاد میں ہمیں اپنی ذہانت کا جتنا کچھ علم ہے ، ہم جانوروں کی ذہانت کو بھی کھینچ تان کر وہیں تک لے آتے ہیں ۔ دوسری صورت میں ہم کوشش کرتے ہیں کہ گھٹا دبا کر اپنی ذہانت کو بھی اسی حد تک لے آئیں جہاں خود ہماری ذہانت اور جو کچھ اس بارے میں حیوانوں کے مشاہدے سے ثابت ہو سکتا ہے ، اس میں کچھ زیادہ فرق نہ رہے ۔ لہذا اس بات کو زیر غور لانا زیادہ اہم ہے کہ دونوں طریقوں میں اصول تسلسل کو عائد کرنے میں ہم کہاں تک ، حق بہ جانب ہیں ۔

واضح ہے کہ اس سوال سے ایک اور سوال نکل آتا ہے یعنی یہ کہ آیا ہم جانوروں کی نفسیات کا سب سے اچھا علم رکھتے ہیں یا انسانوں کی نفسیات کا ؟ اگر ہم حیوانات کے بارے میں زیادہ جان سکتے ہیں، تو ہم اس کو بنیاد قرار دے کر انسانوں کی نفسیات کے بارے میں نتائج اخذ کریں گے ۔ اگر ہم انسانوں کے متعلق زیادہ کچھ جان سکتے ہیں تو پھر ہمیں اس کے برعکس لائحۂ عمل اختیار کرنا ہوگا ۔ اور پھر یہ سوال کہ آیا ہم انسانوں کی نفسیات کے بارے میں زیادہ کچھ جان سکتے ہیں یا حیوانوں کی نفسیات کے بارے ، ایسا سوال ہے کہ جو پھر ایک اور سوال کے دروازے پر دستک دیتا ہے ، یعنی آیا نفسیات میں باطنی معائنہ (Introspection) زیادہ قابل اعتماد ہے یا خارجی مشاہدہ ۔

یہ ایسا سوال ہے جسے میں خطبہ نمبر ۶ میں تفصیلاً زیر بحث لانے کی تجویز رکھتا ہوں ۔ لہٰذا اب میں صرف اس بات پر اکتفا کروں گا کہ جو نتائج اس بحث سے مرتب ہوں گے ان کو بیان کردوں ۔

خود اپنے بارے میں ہم بہت سی ایسی باتیں جانتے ہیں جو تقریباً اتنے بلا واسطہ طور پر حیوانات یا دوسرے لوگوں کے بارے میں نہیں جان سکتے۔ ہم ہی جانتے ہیں کہ داڑھ میں درد ہو تو ہم کیا سوچ رہے ہوتے ہیں ؛ جب ہم سو رہے ہوں تو ہمیں کیا خواب آتے ہیں اور اسی قسم کے بیسیوں واردے ہیں جنھیں ہم دوسروں کے ضمن میں صرف اسی وقت جان سکتے جب وہ خود ہمیں بتائیں۔۔۔یا پھر۔۔۔وہ اس طرح پیش آئیں کہ ہم ان کے کردار سے اُن چیزوں کو اخذ کر سکیں ۔ اس طرح جہاں تک الگ الگ حقائق کا تعلق ہے خارجی مشاہدے کے برعکس علم ذات کو برتری حاصل ہے ۔

مگر جب حقائق کی سائنٹفک چھان بین اور تجزیے کی باری آتی ہے تو علم ذات کے فوائد نسبتاً کم تر نظر آتے ہیں ۔ مثلاً ہمیں یہ پتا ہوتا ہے کہ ہم خواہشات اور اعتقادات رکھتے ہیں ۔ مگر ہمیں یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ایک خواہش یا ایک اعتقاد کے ترکیبی اجزا کیا ہیں ۔ ایسے مظاہر سے ہم اتنے مانوس ہوتے ہیں کہ یہ معلوم کرنا بھی مشکل ہو جاتا ہے کہ ہم ان کے بارے میں حقیقتاً کیا کچھ جانتے ہیں ۔ کم و بیش ملتا جلتا کردار اُس سے جو ہمارے ہاں خواہشات اور اعتقادات سے اکساہٹ پاتا ہے ، ہم حیوانات اور چاہے کم تر ہی سہی ایک حد تک نباتات میں بھی دیکھتے ہیں ۔اور ہمیں یوں معلوم دیتا ہے کہ گویا جوں جوں ہم ارتقاء کے زینے پر نیچے اترتے جائیں ، کردار زیادہ سیدھا سادہ ، زیادہ آسانی سے قواعد و ضوابط کے سانچے میں ڈھلنے کے قابل ، سائنٹفک اعتبار سے زیادہ چھان بین کے لائق اور پیش گوئی کا سزاوار ہوتا جاتا ہے ، اور عین اس بنا پر کہ موانست ہمیں گم راہ نہ کر لے ، کردار کی ترجمانی کرتے وقت ، بالخصوص جب ہم ایسے مظاہر سے سروکار رکھتے ہوں جو ہمارے اپنے اذہان کی نسبت زیادہ دور افتادہ ہوں ، ہمارے لیے احتیاط برتنا زیادہ آسان ہو جاتا ہے ۔ علاوہ ازیں

معائنۂ باطن جیسا کہ تحلیل نفسی نے عملی طور پر ثابت کر دیا ہے ، غیر معمولی طور پر خطا پزیر ہے ، یہاں تک کہ ان معاملوں میں بھی جہاں کہ ہم انتہائی درجہ وثوق محسوس کرتے ہیں ۔ حاصل کلام یہ دکھائی دیتا ہے کہ گو موضوعی علم نفسیات میں ایک اہم اور معین خدمت سرانجام دے سکتا ہے ، یہ بے حد گم راہ کن بھی ہے تا وقتیکہ خارجی مشاہدے کی کسوٹی سے اس کی متواتر جانچ پڑتال نہ کی جائے اور اسے اپنے بس میں نہ رکھا جائے ۔ نیز اُن نظریات سے بھی اس کی جانچ پڑتال ضروری ہے جو خارجی مشاہدے کو حیوانات کے کردار پر عائد کرنے سے ہاتھ لگتے ہیں ۔ بنا بریں ، مجموعی اعتبار سے غالباً انسانی نفسیات کے بارے میں حیوانوں کے مطالعے سے زیادہ کچھ جانا جاسکتا ہے بہ نسبت اس کے کہ انسانوں کے مطالعے سے حیوانات کے متعلق جاننے کا امکان ہو ۔ لیکن جو فرق اس نتیجے سے ظاہر ہے محض مدارج کا ہے اور ایک حد سے زیادہ اس پر زور نہیں دینا چاہیے ۔

فقط جسمانی مظاہر ایسے ہیں جن کا حیوانات میں بلا واسطہ طور پر مشاہدہ کیا جا سکتا ہے ، یہاں تک کہ باضابطہ الفاظ میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ دوسرے انسانوں میں بھی ۔ ایسی چیزیں جیسا کہ ان کی حرکات ، ان کے عضویاتی اعمال (Physiological Processes) اور آوازیں جو وہ نکالتے ہیں ، ہمارے مشاہدے میں آ سکتی ہیں ، مگر خواہشات اور اعتقادات جیسی چیزیں کہ جو معائنۂ باطن کو واضح نظر آتی ہیں ، خارجی مشاہدے کو بلا واسطہ دکھائی نہیں دیتیں ۔ اس لیے اگر ہم نفسیات کا مطالعہ خارجی مشاہدے سے شروع کریں تو ہمیں خواہشات اور اعتقادات جیسی چیزوں کو پہلے ہی فرض نہیں کر لینا چاہیے بلکہ فقط ایسی چیزوں کو جن کی کہ خارجی مشاہدہ نقاب کشائی کر سکتا ہے اور جو حیوانات کے عضویاتی اعمال اور حرکات کے خصائص میں سے ہوں گی ۔ مثال کے طور پر کچھ حیوان ہمیشہ روشنی سے گریزاں ہوتے ہیں اور تاریک مقامات میں روپوش ہو جاتے ہیں ۔ اگر آپ کوئی ایسا پتھر اٹھائیں جس پر کائی بیٹھ چکی ہو اور جو خود ہلکے پھلکے انداز میں زمین پر جا ہوا ہو تو حشرات الارض کا ایک ایسا انبوہ آپ کی نظر پڑے گا کہ بن بلائی روشنی سے

گریزاں اور دوبارہ اسی تاریکی کی جستجو میں سرگرم عمل ہوگا جس سے کہ آپ نے اسے محروم کیا ۔ ایسے کیڑے روشنی کے اثر کو بہت جلدی قبول کر لیتے ہیں ، اس لحاظ سے کہ ان کی حرکات روشنی سے متاثر ہوتی ہیں ۔ لیکن یہ نتیجہ اخذ کر لینا دیدہ دلیری ہوگی کہ وہ ہماری بصری حسوں (Visual Sensations) سے ملتی جلتی حسیں بھی رکھتے ہیں ۔ ایسے نتائج سے جو قابل مشاہدہ حقائق سے دور ہوں ، انتہائی احتیاط سے پہلو تہی کرنا ہوگا ۔

انسانی حرکات کو سہ نوع قرار دینا رسمی بات ہو چکا ہے ، یعنی اختیاری (Voluntary) ——انعکاسی—— (Reflex) —— اور —— میکانکی (Mechanical) ۔ اس امتیاز کی وضاحت ولیم جیمز کے ایک اقتباس سے کی جا سکتی ہے (Psychology, i, 12) ۔

''گودام میں قدم رکھتے ہی اگر میں لفٹ کے کنڈیکٹر کو کہتے ہوئے سنوں کہ ''سب سوار ہو گئے'' تو میرا دل دھل جاتا ہے ، پھر دھڑکنے لگتا ہے اور میری ٹانگیں ، کان کے پردوں سے ٹکرانے والی ہوا کی لہروں کے جواب میں اپنی حرکت کو تیز کر لیتی ہیں ۔ اگر مجھے دوڑتے ہوئے ٹھوکر لگے ، تو گرنے کا احساس گراؤ کی سمت میں ہاتھوں کی حرکت کو آکساتا ہے ۔ مقصود جس سے یہ ہوتا ہے کہ جسم کو کسی بہت اچانک صدمے سے مصئون رکھا جائے ۔ اگر کوئی کوئلہ میری آنکھ میں پڑ جائے تو پلکیں زبردستی بند ہو جاتی ہیں اور آنسوؤں کا ایک سیلاب اسے بہا کر باہر نکالنا چاہتا ہے ۔ تاہم ایک حسی مہیج کے یہ تین رد عمل کئی اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں ۔ آنکھ کا بند ہونا اور آنسوؤں کا بہہ نکلنا بالکل غیر اختیاری افعال ہیں اور یہی حال دل کے اختلاج کا ہے ۔ ایسے غیر اختیاری رد عمل کو انعکاسی افعال کہتے ہیں ۔ گرنے کے صدمے سے بچنے کے لیے بازوؤں کی حرکت بھی انعکاسی فعل کہلاتی ہے ، کیوں کہ یہ اتنی جلدی واقع ہوتی ہے کہ سوچ سمجھ کر اس کا ارادہ کرنا ممکن نہیں ۔ آیا یہ ایک جبلی فعل ہے —— یا —— اپنے پاؤں آپ چلنے کی بچپن کی تعلیم کا نتیجہ ، شک والا معاملہ ہی دکھائی دیتا ہے ۔ بہر حال پچھلے

افعال کی نسبت یہ کم ہی از خود واقع ہوتی ہے ، کیوں کہ ممکن ہے کوئی شخص شعوری کوشش سے اسے زیادہ ہنر مندانہ طریقے پر ادا کرنا سیکھ لے ـــــ یا ـــــ یہ بھی ممکن ہے کہ اسے بالکل ہی دبا دینا سیکھ لے ۔ اس قسم کے افعال جو جبلت اور ارادہ (Volition) کو برابر کے شریک رکھتے ہوں ، نیم انعکاسی (Semi-Reflex) نام پاتے ہیں ۔ دوسری طرف ، گاڑی کی سمت دوڑنے کا فعل اپنے اندر کوئی جبلی عنصر نہیں رکھتا ۔ یہ خالصاً تعلیم کا نتیجہ ہے ۔ کسی مقصد برآری کا شعور اور قوت ارادی (Will) کا ایک واضح فرمان اس کے عقب میں موجود ہیں ۔ اس طرح حیوانات کی انعکاسی اور اختیاری کارگزاریاں آہستہ آہستہ ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتی ہیں ، کیوں کہ وہ ان افعال سے وابستہ ہیں جو گو اکثر خود بہ خود وارد ہو سکتے ہیں لیکن شعوری ذہانت سے ان میں ترمیم بھی واقع ہو سکتی ہے ۔

ممکن ہے ایک خارجی شاہد (Outside Observer) جو شامل حال شعور کا ادراک کرنے سے قاصر ہے ، از خود وارد ہونے والے افعال اور ان افعال میں جن کی ارادہ نے دستگیری کی ہے ، تمیز نہ کر سکے ۔ لیکن اگر ذہن کی موجودگی کا معیار یہی ہے کہ مناسب وسائل کو کسی مفروضہ انجام کے حصول کی خاطر انتخاب کیا جا سکے تو تمام کے تمام افعال برابر طور پر ذہانت کے فیضان کا ہی نتیجہ دکھائی دیتے ہیں ، کیوں کہ موزونیت یکساں طور پر ان تمام کو خصوصیت بخشتی دکھائی دیتی ہے ۔''

جن حرکات کا جیمز شروع شروع میں ذکر کرتا ہے ان میں ایک حرکت ایسی ہے جو بعد کی صنف بندی (Classification) میں نہیں سماتی ، یعنی ٹھوکر کھانا ۔ یہ ایک اسی قسم کی حرکت ہے جسے میکانکی کہا جا سکتا ہے ۔ یہ انعکاسی یا اختیاری حرکات سے صاف طور پر مختلف ہے اور مردہ مادے کی حرکت سے زیادہ ملتی جلتی ہے ۔ ایک جانور کے جسم کی حرکت کو ہم تعریف کے اعتبار سے میکانکی اس صورت میں کہہ سکتے ہیں جب یہ اس طرح سرزد ہو کہ جیسے محض مردہ مادے سے ہی سروکار تھا ۔ مثال کے طور پر اگر آپ ایک پہاڑ

کی چوٹی سے گریں تو آپ کشش ثقل کے قانون کے تحت حرکت کریں گے اور آپ کا مرکز ثقل آپ کی حرکات کو اتنی بیضوی شکل میں پیش کرے گا کہ گویا آپ ایک مردہ جسم ہیں ۔ موزونیت میکانکی حرکات کی خصوصیت نہیں ہے ، ہاں اتفاق کی بات اور ہے ، جیسے ایک شرابی گرتے وقت کسی پانی کے لگن میں گر پڑے اور اس طرح طبیعت بحال ہو جائے ۔ لیکن انعکاسی اور اختیاری حرکات ہمیشہ موزوں نہیں ہوتیں ۔ شمع کی زد میں آنے والا پروانہ سمجھ سے کام نہیں لے رہا ، نہ ہی وہ آدمی جو اپنا ٹکٹ خریدنے میں اتنی جلدی کر رہا ہو کہ منزل مقصود کا نام بھول جائے ۔ موزونیت ایک پیچیدہ اور محض تخمینی تصور (Approximate Idea) ہے ۔ اور فی الحال بہتر ہی ہو گا کہ اس کا ذکر نہ کریں جیسا کہ جیمز کہتا ہے ۔ خارجی شاہد کے زاویۂ نگاہ سے اختیاری اور انعکاسی حرکات میں کوئی فرق نہیں ۔ ماہر عضویات (Physiologist) یہ پتا لگا سکتا ہے کہ دونوں کا انحصار اعصابی نظام پر ہے ۔ اور وہ یہ بھی پتا لگا سکتا ہے کہ جن حرکات کو ہم اختیاری کہتے ہیں ، وہ بہ نسبت ان کے جو انعکاسی ہیں ، دماغ کے زیادہ بالائی مراکز کے تحت آتی ہیں ۔ لیکن قوت ارادی یا شعور کی موجودگی یا غیر موجودگی کے بارے میں وہ کچھ بھی دریافت نہیں کر سکتا ، کیونکہ یہ چیزیں اگر دیکھی جاسکتی ہیں تو صرف باطن کی آنکھ سے ہی دیکھی جاسکتی ہیں ۔ فی الحال ہماری تمنا یہ ہے کہ مستقل مزاجی سے اپنے آپ کو خارجی مشاہدہ کرنے والے کی صف میں لا کھڑا کریں ۔ لہذا ہم اختیاری اور انعکاسی حرکات کا امتیاز نظر انداز کردیں گے ۔ ہم دونوں کو حیوی حرکات (Vital Movements) کا نام دیں گے ۔ پھر ہم حیوی حرکات کو میکانکی حرکات سے اس بنا پر ممیز کریں گے کہ حیوی حرکات اپنی تعلیل (Causations) کے ضمن میں ، اعصابی نظام کے مخصوص خواص کی رہین منت ہوتی ہیں ، جب کہ میکانکی حرکات محض اُن خواص پر منحصر ہوتی ہیں جو کہ حیوانات کے اجسام بالعموم مادے سے مشترک رکھتے ہیں ۔

اگر میکانکی اور حیوی حرکات کے امتیاز کو بے کم وکاست بیان

کرنا مطلوب ہو تو قدرے احتیاط لازم ہے ۔ عین ممکن ہے ، اگر ہم حیوانات کے اجسام کے متعلق زیادہ کچھ جانتے تو ان کی تمام حرکات کا طبیعیات اور کیمیا کے قوانین سے استخراج کر سکتے ۔ ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ کس طرح پہلے ہی بڑی آسانی کے ساتھ علم کیمیا طبیعیات میں تحویل ہو جاتا ہے ، یعنی کس طرح مختلف کیمیاوی عناصر کا آپس کا فرق ان کی طبیعی ساخت کے اختلافات سے تشریح پا سکتا ہے ، اس بناء پر کہ تشکیلی اجزاء منفی برقیے (Electrons) ہوتے ہیں ، جو ہر قسم کے مادے میں بالکل ایک جیسے ہوتے ہیں ۔ ہم فقط ایک حد تک یہ جانتے ہیں کہ کس طرح عضویات کو علم کیمیا میں تحویل کیا جاسکتا ہے ۔ لیکن اس بات کو اغلب قرار دینے کے لیے کہ یہ تحویل ممکن ہے ، ہم کافی کچھ جانتے ہیں ۔ اگر فرض کرلیں کہ یہ کام سرانجام پاجائے تو حیوی حرکات اور میکانکی حرکات کے فرق کا کیا بنے گا ۔

کچھ ملتی جلتی مثالیں اس فرق کو واضح کردیں گی ۔ مادۂ ڈیناماٹیٹ کی ایک مقدار پر کوئی معین ضرب بالکل مختلف نتیجہ مرتب کرتی ہے بہ نسبت اس کے جو ایک برابر کی چوٹ مادۂ فولاد کی ویسی ہی ایک مقدار پر پیدا کرے گی ۔ ایک صورت میں ایک وسیع دھماکہ پیدا ہوگا ، جب کہ دوسری صورت میں بہ مشکل ہی کوئی قابل التفات شورش بپا ہوگی ۔ اسی طرح آپ بعض اوقات پہاڑ کی اٹھان کی جانب کوئی چٹان اس نازک انداز میں جچی تلی پائیں گے کہ بس ذرا ہاتھ لگا اور یہ دھڑام سے وادی میں پہنچی ، جب کہ اردگرد کی سب چٹانیں اس طرح مضبوطی کے ساتھ ڈٹی ہوئی ہوتی ہیں کہ جب تک کوئی بے انتہا زور صرف نہ ہو وہ ہلیں گی نہیں ۔ ان دونوں مثالوں میں جو بات مشابہ ہے وہ یہ ہے کہ توانائی (Energy) کا ایک عظیم ذخیرہ ایک ناپائیدار توازن کی حالت میں موجود ہے جو بہت ہلکی سی ہرج مرج کے اضافے پر پھٹ کر ایک شدید جنبش یا دھماکے کی صورت اختیار کرنے کو تیار ہے ۔ اسی طرح ایک کارڈ پہ مضمون ''سب راز فاش ہو گیا ، بھاگو'' ارسال کرنے کے لیے بہت ہی کم توانائی کا خرچ درکار ہے ، لیکن حرکی توانائی (Kinetic Energy) پیدا کرنے میں اس کا اثر حیرت انگیز کہا جاسکتا ہے ۔ ایک انسانی جسم ڈیناماٹیٹ

کے ایک ڈھیر کی طرح توانائی کا ایک ذخیرہ ناپائیدار توازن کی صورت میں اپنے اندر مجتمع رکھتا ہے ۔ یہ ذخیرہ کسی ایک خلل کی بنا پر جو طبیعی اعتبار سے کتنا ہی کم کیوں نہ ہو ، جیسا کہ زبان سے نکلا ہوا ایک لفظ ، کسی نہ کسی سمت اپنا راستہ تلاش کرنے کو تیار رہتا ہے ۔ ایسے تمام معاملوں میں کردار کو طبیعیاتی قوانین میں تحویل کرنا انتہائی باریک بینی کے بغیر ممکن نہیں ۔ جب تک ہم اپنی توجہ ایسے اجسام تک ہی محدود رکھیں جو مقابلتاً مادے کی عظیم مقدار اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہوں ، ہم توازن کے خلل پذیر ہونے کے طریقے کا تعین نہیں کرسکیں گے۔ طبیعیات کے ماہرین چشم بینی (Macroscopic) اور خورد بینی (Microscopic) مساوات میں امتیاز کرتے ہیں ۔ اول الذکر عام قد و قامت کے اجسام میں نظر آنے والی حرکات کا تعین کرتی ہیں ۔ موخر الذکر دقیق سے دقیق واردوں (Occurrences) کا ادنیٰ سے ادنیٰ حصوں میں ۔ یہ محض خورد بینی مساوت ہی ہیں ، جو سب قسم کے مادوں کے حق میں یکساں طور پر صحیح فرض کی جاتی ہیں ۔ چسم بینی مساوت ایک اوسطی عمل (A process of averaging out) کا نتیجہ ہوتی ہیں ۔ یہ مختلف صورتوں میں مختلف ہو سکتی ہیں ۔ اسی طرح ہماری مثال میں چشم بینی مظاہر کے قوانین میکانکی اور حیوی حرکات میں مختلف ہوتے ہیں ، چاہے خورد بینی مظاہر ایک ہی کیوں نہ ہوں ۔

اندازاً ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ کوئی ایک مہیج (Stimulus) جو اعصابی نظام پر وارد ہو تو ڈینامائٹ پر لگنے والے شعلے کی طرح اس قابل ہوتا ہے کہ ناپائیدار توازن میں جمع ہونے والی توانائی کا فائدہ اٹھا لیوے اور یوں ایسی حرکات پیدا کر دے جو سبب قریبہ (Proximate Cause) سے کوئی نسبت ہی نہ رکھتی ہو ۔ جو حرکات اس طرح پیدا ہوں وہ حیوی حرکات ہیں ۔ جب کہ میکانکی حرکات وہ ہوتی ہیں جن میں ایک زندہ جسم کی جمع شدہ توانائی کو دخل نہیں ہوتا ۔ اس طرح ڈینامائٹ ممکن ہے پھٹ جائے اور یوں اپنے مخصوص خواص کو ہویدا کرے ـــ یا ـــ یہ بھی ممکن ہے کہ (مناسب احتیاطوں کے ساتھ) دوسری کسی دھات کی طرح وہ کسی چھکڑے میں لاد کر

لے جایا جائے ۔ ڈینامائٹ کا بھک سے اڑ جانا حیوی حرکات سے ملتا جلتا ہے ، چھکڑے پر لاد کے پھینکا جانا میکانکی حرکات سے ۔

ماہر نفسیات کے لیے میکانکی حرکات کوئی دل چسپی نہیں رکھتیں ـــاورـــان کی تعریف محض اس لیے ضروری سمجھی گئی کہ انھیں نفسیات کی سر زمین سے نکالا جا سکے ۔ جب ایک ماہر نفسیات کردار کا مطالعہ کرتا ہے تو یہ فقط حیوی حرکات ہوتی ہیں جن سے وہ سروکار رکھتا ہے ۔ لہٰذا ہم آئندہ میکانکی حرکات کو نظر انداز کردیں گے اور محض مابقی حرکات کے خواص کو زیر غور لائیں گے ۔

اگلا نقطہ یہ ہے کہ امتیاز کیا جائے ان حرکات میں جو جبلی ہیں اور اُن حرکات میں جو اکتسابی ہیں ۔ یعنی تجربے سے سیکھی جاتی ہیں ۔ یہ امتیاز بھی ایک حد تک درجے کا معاملہ ہے ۔ پروفیسر لائیڈ مارگن (Lloyd Morgan) جبلی کردار کی مندرجہ ذیل تعریف پیش کرتے ہیں :

''وہ جو پہلے پہل وارد ہوتے وقت پچھلے تجربے سے آزاد ہو ؛ جو فرد کی بہبود اور بقائے نسل کی جانب راغب ہو ؛ جو کم و بیش ایک ہی محدود گروہ کے تمام حیوانات سے ایک ہی طرح سرزد ہوتا ہو اور جو تجربے کی ہدایت کے تحت ما بعد کی ترمیمات کو قبول کرے[1]۔''

یہ تعریف حیاتیات کے مقاصد کو پورا کرنے کے لیے بنائی گئی ہے اور بعض لحاظ سے نفسیات کی ضروریات کے لیے ناموزوں ہے ۔ اگرچہ شاید یہ ناگزیر ہو، تاہم ''ایک کم و بیش محدود گروہ کے حیوانات'' کا حوالہ ـــیہ حکم لگانا نا ممکن بنا دیتا ہے کہ ایک جداگانہ فرد (Isolated individual) کے کردار کے معاملے میں کیا چیز جبلی ہے ۔ علاوہ ازیں ''فرد کی بہبود اور بقائے نسل'' فقط ایک عمومی خصوصیت (General Characteristic) ہے ، تاکہ ہمہ گیر خصوصیت (Universal Characteristic) اسی قسم کی حرکات کی جو ہمارے زاویۂ نگاہ سے جبلی

(۱) Instinct and Experience (Metheun 1912) P.5.

کہلائیں گے ۔ نقصان دہ جبلتوں کی مثالیں بھی ابھی ابھی دی جائیں گی ۔ تعریف کا لازمی حصہ ہمارے زاویۂ نگاہ سے یہ ہے کہ ایک جبلی حرکت سابقہ تجربے سے آزاد ہوتی ہے ۔

ہم کہہ سکتے ہیں کہ جبلی حرکت ایسی حیوی حرکت ہوتی ہے جو ایک حیوان پہلی بار اپنے آپ کو ایک انوکھے محل (Novel Situation) میں پا کر بجا لاتا ہے ، یا ــــ زیادہ درست یوں ہوگا کہ وہ حرکت جو ایک حیوان بجا لائے گا اگر محل انوکھا[1] ہوا ۔ ایک حیوان کی جبلتیں اس کی نشوونما کے مختلف ادوار میں مختلف ہوتی ہیں اور یہی امر ممکن ہے کردار میں ایسی تبدیلیوں کا باعث ہو جو اکتساب (Learning) کی وجہ سے نہیں ہوتیں ۔ جنسی جبلت کا رچاؤ اور اس میں موسمی کمی بیشی اس کی ایک اچھی خاصی مثال مہیا کرتے ہیں ۔ جب جنسی جبلت اول اول پختگی حاصل کرتی ہے تو جنس مخالف کے حضور میں ایک حیوان کا کردار ایسے ہی حالات میں اس کے پچھلے کردار سے مختلف ہوتا ہے ۔ لیکن یہ اکستابی نہیں ، کیونکہ یہ حیوان اگر پچھلے کسی موقع پر اپنی جنس مخالف کے حضور میں کبھی بھی نہ رہا ہو تو اس کا کردار عین وہی ہوگا ۔

برعکس اس کے ایک حرکت اس صورت میں اکتسابی ہوتی ہے یا کسی عادت کو شامل حال رکھتی ہے جب یہ اسی قسم کے محلات (Situations) کے پچھلے تجربے کی بنا پر ہو ــــ اور ــــ جو کچھ کہ یہ ہے یہ نہ ہوتی اگر حیوان کا ایسا کوئی گزشتہ تجربہ نہ ہوتا ۔

مختلف قسم کی پیچیدگیاں اسی امتیاز کو عملی اعتبار سے دھندلا کر رکھ دیتی ہیں ۔ اول یہ کہ بیشتر جبلتیں بہت آہستہ آہستہ پختہ ہوتی ہیں اور جب وہ ناپختگی کی حالت میں ہوں تو ایک حیوان غالباً یا

---

(۱) تاہم اس بات کا فیصلہ تبھی ہو سکتا ہے جب ہم کسی حیوان کا اس کی نوع کے دیگر حیوانوں سے مقابلہ کرلیں ۔ لہٰذا ظاہر ہے کہ یہ مسئلہ ہمیں مقابلے کے جنجال میں پھنسا دے گا اور پروفیسر لائڈ مارگن کی تعریف میں ہم نے یہی خامی پائی تھی ۔

اناڑی پن (Fumbling Manner) سے کام لے گا جسے اکتساب سے ممیز کرنا بہت مشکل ہے ۔ جمیز (Psychology II, 437) کہتا ہے کہ بچے جبلت سے ہی پاؤں پاؤں چلنا سیکھتے ہیں اور ان کی اوائل کوشش کا بھدا پن فقط اس امر واقعہ پر مبنی ہے کہ جبلت ابھی رچی نہیں ۔ وہ امید کرتا ہے کہ کوئی سائنٹفک رنڈوا جو عین نازک وقت پر اپنے بچوں کے ساتھ اکیلا رہ گیا ہو ، زیادہ دیر کیے بغیر اس خیال کو زندہ جنس پر آزما سکتا ہے ۔ خیر معاملہ جو کچھ بھی ہو وہ اسی بات کو واضح کرنے کے لیے ثبوت پیش کرتا ہے کہ ''پرندے اڑنا نہیں سیکھتے'' بلکہ جب وہ مناسب عمر کو پہنچ جاتے ہیں تو جبلی طور پر اڑتے ہیں (I. B., p. 457) ۔ دوسرے جبلت فقط ایک دھندلا سا خاکہ پیش کرتی ہے ، اسی قسم کی چیز کا جو کی جانی ہو ۔ اور اس صورت میں عمل کو صحیح اور یقینی بنانے کے لیے اکتساب ضروری ہے ۔ تیسرے اکستابی عادت (Acquired Habit) کی واضح ترین مثالوں میں ، جسے بولنا ہے ، اسی کو آغاز بخشنے کے لیے کسی جبلت کی ضرورت ہوتی ہے ۔ عام طور سے فرض کیا جاتا ہے کہ بولنے میں جو افضل جبلت کارفرما ہوتی ہے وہ تقلید (Imitation) ہے ۔ لیکن اس پر اعتراض کیا جا سکتا ہے ۔ دیکھیے تھارن ڈائک کی کتاب 'Animal Intelligence' ، صفحہ ۲۵۳ ۔

اس استثنیٰ کے باوجود جبلت اور عادت کے بین امتیاز سے انکار نہیں ہوسکتا ۔ انتہائی صورتوں میں حیوان پیدا ہوتے ہی جبلی طور پر اپنی خوراک کھانے لگتا ہے ، پیشتر اس کے کہ اسے سیکھنے کا موقع ملے ۔ دوسری طرف کوئی بھی سائیکل پر جبلت کے ذریعے سواری نہیں کر سکتا ـــــــ اگرچہ سیکھنے کے بعد ضروری حرکات اتنی ہی از خود واقع ہونے لگتی ہیں گویا وہ جبلی تھیں ۔

علم اکتساب (Process of Learning) جو عادات سیکھنے پر مشتمل ہے ، کئی قسم کے حیوانات میں کافی حد تک زیر مطالعہ[1] آ چکا

---

(۱) یوں کہا جا سکتا ہے کہ اس موضوع کا سائنٹفک مطالعہ تھارن ڈائک کی کتاب 'Animal intelligence' (Mac. 1911) سے ہی شروع ہوا ۔

ہے ۔ مثلاً آپ ایک بھوکے حیوان کو ، مثال کے طور پر کہ ایک بلی کو ، ایک ایسے پنجرے میں ڈالیں جس کا ایک ہی دروازہ ہو کہ چٹخنی اٹھا کر کھولا جاسکے۔ پنجرے کے باہر آپ خوراک رکھیں ۔ بلی پہلے پہل پنجرے کے سب طرف سر پٹختی پھرتی ہے ، باہر کا راستہ ڈھونڈنے کے لیے دیوانہ وار جد و جہد کرتی ہے ، بالآخر اتفاق سے چٹخنی کھل جاتی ہے اور بلی خوراک پر ٹوٹ پڑتی ہے ۔ اگلے روز آپ تجربے کو دھرائیں تو آپ دیکھتے ہیں کہ بلی پہلے موقع کی نسبت بہت زیادہ جلد باہر نکل آتی ہے ، گو اب بھی چند ایک فضول حرکات کرتی ہے ۔ اور زیادہ وقت نہیں گزرے گا جب یہ اس قابل ہو جائے گی کہ سیدھی چٹخنی کی طرف جائے اور اس کو فوراً کھول لے۔ یا آپ ایک ماڈل بنائیں ، ہمپٹن کورٹ کی بھول بھلیوں کا اور ایک چوہے کو اس کے درمیان رکھ دیں کہ باہر رکھی ہوئی خوراک سے مضطرب ہو رہا ہو ۔ چوہا باہر کے راستوں کی طرف دوڑنا شروع کر دیتا ہے اور متواتر سر بستہ راستوں کی وجہ سے رک جاتا ہے ۔ لیکن انجام کار سعی پیہم سے یہ باہر نکل آتا ہے ۔ آپ اس تجربے کو ہر روز دھرائیں ۔ نیز اس وقت کا اندازہ کرلیں جو چوہا خوراک تک پہنچنے میں لیتا ہے ۔ آپ دیکھیں گے کہ وقت جلدی جلدی گھٹتا جاتا ہے اور یہ کہ کچھ دیر کے بعد چوہا غلط موڑ مڑنا بند کر دیتا ہے ۔ لازمی طور پر عین اسی قسم کے عمل سے ہم بولنا ، لکھنا ، حساب کرنا ، یا کسی سلطنت پر اختیار جمانا سیکھتے ہیں ۔

پروفیسر واٹسن ('Behaviour' p. p. 262-3) نے ایک لطیف نظریہ پیش کیا ہے ، یعنی اس بارے میں کہ کس طرح بے تکی حرکات میں سے عادت جنم لیتی ہے ۔ میرے خیال میں اس بات کی دلیل تو موجود ہے کہ کیوں اس کا نظریہ اکیلا ہی کافی نہ سمجھا جائے ۔ لیکن یہ بات بعید از احتمال دکھائی نہیں دیتی کہ یہ نظریہ ایک حد تک ٹھیک ہو ۔ آسانی کی خاطر فرض کیجیے کہ دس بے تکی حرکات ہیں جو ایک حیوان سے سرزد ہو سکتی ہیں ، یوں کہیے ـــــ دس راستے ہیں جن سے یہ باہر جانے کی کوشش کر سکتا ہے اور کسی زیر غور معاملے میں آن دس

راستوں میں سے فقط ایک خوراک تک یا کسی اور ایسی چیز تک جو کامیابی کی علم بردار ہو، لے جاتا ہے۔ تو ایسے معاملے میں دیکھا گیا ہے کہ کامیاب حرکت تو حیوان کی کوششوں کے دوران میں ہمیشہ واقع ہوتی ہے جب کہ دیگر حرکات میں سے ہر ایک بہ لحاظ اوسط فقط آدھی کوششوں میں واقع ہوتی ہے۔ اس طرح ایک پچھلی حرکت کو دہرانے کا رجحان (جو شعور کو بیچ میں گھسیٹے بغیر ہی آسانی سے تشریح پا سکتا ہے) دوسری کسی حرکت کی نسبت کامیاب حرکت پر زیادہ تر زور دینے کا باعث بنتا ہے اور——بالآخر اسی کی ادائیگی کا موجب ہوتا ہے۔ اگر اسی رائے کو ہی واحد تشریح سمجھا جائے تو اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ دوسری کوشش سے پہلے کوئی سلجھاؤ کی صورت پیدا نہیں ہونی چاہیے——جب کہ——تجربہ بتاتا ہے کہ پہلے ہی، دوسری کوشش پر حیوان پہلی کوشش سے زیادہ اچھا کام کرتا ہے۔ اس لیے عادت کو جنم دینے (Genesis of Habit) کے بارے میں بے تکی حرکات کے علاوہ بھی کوئی چیز زیر حساب آنی چاہیے۔ لیکن یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ دکھائی نہیں دیتی کہ جو چیز مزید درکار ہے وہ 'شعور' کو شامل حال رکھتی ہے۔

مسٹر تھارن ڈائک (O. P. Cet, p. 244) اکتسابی کردار یا سکھلائی کے ضمن میں مندرجہ ذیل تین عبوری قوانین پیش کرتا ہے:

قانون معلول (Law of Effect) یہ ہے کہ ایک ہی محل میں جہاں کئی جوابی افعال (Responses) بن آتے ہوں اُن میں سے وہ جو حیوان کے لیے تشفی (Satisfaction) کو اپنے ہمراہ یا اپنے عقب میں لیے آتے ہیں (دوسری چیزوں کو برابر فرض کرتے ہوئے) محل کے ساتھ زیادہ مضبوطی سے وابستہ ہو جاتے ہیں——اس طرح کہ جب وہی محل اعادہ کرے گا تو وہ جوابی افعال بھی اعادہ کرنے کا زیادہ امکان رکھیں گے وہ جو بے آرامی ساتھ لیے ہوئے ہوتے ہیں یا جن کے پیچھے پیچھے حیوان کے لیے بے چینی چلی آتی ہے (دوسری چیزوں کے برابر ہوتے ہوئے) اپنے رابطے اس محل کے ساتھ کمزور کروالیں گے——اس طرح کہ جب محل اعادہ کرے تو ان جوابی افعال کے اعادہ کرنے کا امکان

بھی کم ہوگا۔ جتنی زیادہ تشفی یا عدم تشفی ہوگی اتنا ہی زیادہ رابطہ مضبوط یا کمزور ہو جائے گا۔

قانون مشق (Law of Exercise) یہ ہے کہ کسی محل کا کوئی جوابی فعل، دیگر حالات کے یکساں ہونے کی صورت میں، زیادہ مضبوطی کے ساتھ اس محل سے وابستہ ہو جائے گا، اسی تناسب سے کہ یہ اس محل کے ساتھ کتنی بار وابستہ رہا ہے اور روابط کی اوسط شدت و مدت کتنی رہی ہے۔

تشفی اور عدم تشفی کے معنی کی جو تشریح ابھی ابھی کی جائے گی اس کی رو سے ان دونوں قوانین کو تسلیم کرنے کے لیے ہر معقول وجہ نظر آتی ہے۔

جبلت اور عادت کے ضمن میں جو کچھ حیوانوں کے متعلق سچ ہے، یکساں طور پر انسانوں کے بارے میں بھی درست ہے، لیکن جتنا ہم ارتقا کی سیڑھی پر اونچے چڑھتے جائیں گے——وسیع معنوں میں بات کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں——اتنی ہی زیادہ اکتساب کی صلاحیت ہوتی ہے۔ اور ایسے مواقع شاذ و نادر ہی ہوتے ہیں جب خالص جبلت بغیر کسی ترمیم کے بالغ زندگی میں نمودار ہو۔ یہ بات بڑے شد و مد کے ساتھ انسان پر بھی عائد ہوتی ہے یہاں تک کہ کچھ لوگ یہ سوچنے پر مجبور ہوئے کہ جبلت حیوانی زندگی کی نسبت انسانی زندگی میں کم اہم ہے۔ بہر حال یہ بات غلط ہی دکھائی دیتی ہے۔ سکھلائی اسی وقت ممکن ہے جب جبلت تحریکی زور (Driving Force) مہیا کرے۔ پنجروں میں پھنسے ہوئے حیوان جو آہستہ آہستہ باہر کی راہ ڈھونڈ لیتے ہیں، پہلے پہل بے تکی حرکات کے مرتکب ہوتے ہیں جو خالص طور پر جبلی ہوتی ہیں۔ لیکن ان بے تکی حرکات کے بغیر وہ کبھی بھی اس تجربے کو حاصل نہیں کرسکتے جو مابعد انھیں اس قابل بناتا ہے کہ صحیح حرکت پیدا کرسکیں۔ (اسی بات پر ایک حد تک ہاب ہاؤس[1] (Hobhouse) نے اعتراض کیا ہے——(غلط طور پر ——میری سوچ میں) یہی حال بچوں کا ہے کہ ہر قسم کی آوازیں نکالنا

(۱) ملاحظہ ہو: Mind in Evolution (Mac. 1915) pp. 236-37

سیکھتے ہیں یہاں تک کہ ایک دن صحیح آواز بالاتفاق آجاتی ہے۔ یہ بات صاف ہے کہ بے تکی آوازیں نکالنے کا اصل معاملہ جس کے بغیر بول چال کا طریقہ کبھی بھی سیکھا نہیں جاسکتا ، جبلی ہے ۔ میرے خیال میں ان تمام عادتوں اور صلاحیتوں (Aptitudes) کے بارے میں بھی کہ جن کا ہم اکتساب کرتے ہیں ، یہی بات کہی جاسکتی ہے ۔ ان سب میں اول تا آخر کوئی جبلی فعلیت (Instinctive Activity) موجود ہوتی ہے جو پہلے پہل قدرے نا درست حرکات (Ineffecient Movements) کو اکساتی ہے ، لیکن ساتھ ہی ساتھ تحریکی زور بھی مہیا کرتی جاتی ہے جب کہ زیادہ سے زیادہ کامیاب طریقے اکتساب کیے جا رہے ہوں ۔ بھوکی بلی کو مچھلی کی بساندہ آتی ہے اور وہ توشہ خانے کی طرف جاتی ہے ۔ یہ سراسر کامیاب طریقہ ہے ، جب توشہ دان میں مچھلی موجود ہو ۔ اور بچے بھی حصول مدعا کی خاطر اسی طریقے پر کاربند ہوتے ہیں ۔ لیکن بڑے ہو کر پتا چلتا ہے کہ محض توشہ دان تک جانا مچھلی کو وہاں موجود نہیں کر دیتا ۔ بے تکی حرکات کا پے در پے ارتکاب کرنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ صبح شہر کو جانے اور شام گھر واپس آنے سے مچھلی توشہ دان میں موجود ہو سکتی ہے ۔ تجربے سے پہلے ہی (Apriori) کوئی بھی یہ اندازہ نہیں کر سکتا کہ ایک متوسط عمر انسان کے جسم کی یہ حرکت ، مچھلی سمندر سے نکال کر توشہ خانے تک پہنچانے کا باعث ہوگی ۔ لیکن تجربہ بتاتا ہے کہ ایسا ہوتا ہے اور ادھیڑ عمر انسان اس لیے شہر جانا جاری رکھتا ہے ۔ عین اسی طرح جیسے پنجرے کی بلی چٹخنی اٹھانا جاری رکھتی ہے ، جب ایک دفعہ اسے اس بات کا پتا چل جاتا ہے ۔ بے شک امر واقعہ یہ ہے کہ انسانی اکتساب زبان کی وجہ سے زیادہ آسان ہو جاتا ہے ، چاہے نفسیاتی اعتبار زیادہ پیچیدہ ہو ہی جائے ۔ لیکن بنیادی طور پر زبان اکتساب کے فعل کو یا جبلت کی اکتساب میں کار گزاری کو نہیں بدلتی ۔ زبان تاہم ایک ایسا موضوع ہے جس پر میں بعد کے ایک خطبے تک زبان کھولنا نہیں چاہتا ۔

جبلت کے بارے میں بالعموم یہ یقین کرلیا جاتا ہے کہ جبلت سے کوئی خطا سرزد نہیں ہوسکتی ۔ وہ فوق طبیعی (Preternaturally)

طور پر دانش ور بھی ہے اور ناقابل ترمیم بھی - لیکن یہ سراسر مغالطہ ہے - جبلت قاعدے کی رو سے بہت 'کام چلاؤ' مال ہے، عام حالت کے تحت اپنا مقصد حاصل کرنے کے قابل لیکن کسی غیر معمولی چیز کے سامنے آسانی سے گم راہ ہونے والی - چوزے جبلی طور پر اپنی ماں (مرغی) کے پیچھے پیچھے لگ جاتے ہیں لیکن جب وہ ابھی بالکل چھوٹے ہوں تو وہ اتنی ہی جلدی سے کسی اور حرکت کرتی ہوئی چیز کے پیچھے بھی چل کھڑے ہوتے ہیں جو ان کی ماں سے چاہے دور کی مشابہت ہی رکھتی ہو، یا یہاں تک کہ انسان کے پیچھے بھی - (James Psychology p.p. 11, 396) برگسان نے فیبر (Fabre) سے حوالہ دیتے وقت یکا و تنہا بھڑ ایموفیلا (Ammophila) کی عام طور پر قیاس کی ہوئی غیر معمولی درست کاری کو شعبدہ بازانہ رنگ دے دیا ہے - وہ اپنے انڈے ایک کیٹرپلر (Caterpillar) کے مفلوج جسم پر دیتی ہے - اسی موضوع پر ڈریور (Drever) کی کتاب (Instinct in Man) سے اقتباسات پیش کروں گا، (ص ۹۲)-

''فیبر کے مشاہدے کی رو سے جسے برگسان بھی تسلیم کرتا ہے، ایموفیلا اپنے شکار کے اعصابی مراکز میں سے ہر ایک میں اس طرح صحیح صحیح اور بے خطا طور پر ڈنگ چبھوتی ہے کہ کیٹرپلر (Caterpillar) مفلوج ہو جاتا ہے لیکن فوراً نہیں مرتا - اس سے فائدہ یہ ہوتا ہے کہ کیٹرپلر پر انڈا دیا جاتا ہے اور اس کی کسی حرکت سے لاروا (Larva) زخمی بھی نہیں ہوتا اور جب وقت آتا ہے تو لاروا کو تازہ خوراک بھی مل جاتی ہے -''

اب ڈاکٹر اور مسز پیکھم (Dr. and Mrs. Peekham) نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ بھڑ کا ڈنگ بے خطا نہیں ہوتا جیسا کہ فیبر دعویٰ کرتا ہے، اور یہ کہ ڈنگوں کی تعداد ہمیشہ ایک جیسی بھی نہیں ہوتی، اور یہ کہ بعض اوقات کیٹرپلر مفلوج نہیں ہوتا اور بعض اوقات یہ بالکل ہی مارا جاتا ہے اور یہ بھی کہ یہ مختلف حالات بہ ظاہر لاروے کے لیے کسی فرق کا موجب نہیں بنتے جو کیٹرپلر کی ہلکی سی جنبشوں

سے زخمی نہیں ہوتا ۔ سڑاندھ والا گوشت کھانے سے ، بجائے تازہ کیٹرپلر کے ، اس کی صحت کو کوئی نقصان پہنچتا ہے ۔''

یہ بات واضح کرتی ہے کہ کس طرح غرائبات کی محبت اتنے احتیاط سے مشاہدہ کرنے والے کو بھی گمراہ کر سکتی ہے جتنا کہ فیبر اور اتنے نام آور فلسفی کو بھی جیسا کہ برگسان ۔ ڈاکٹر ڈریور کی اسی کتاب کے اسی باب میں ان غلطیوں کی کچھ دل چسپ مثالیں ہیں جو جبلت سے سر زد ہوتی ہیں ۔ میں ایک نمونہ پیش کرتا ہوں ۔

''لومیچوسا بھونرے (Lomechusa Beetle) کا لاروا آن چیونٹیوں کے بچوں کو کھا جاتا ہے جس کے گھونسلے میں یہ خود پلتا ہے ۔ تاہم چیونٹیاں لومیچوسا بھونرے کے لاروے کو اتنی ہی احتیاط سے پالتی ہیں جتنی کہ وہ اپنے بچوں کے حق میں روا رکھتی ہیں ۔ نہ صرف یہ بلکہ بہ ظاہر وہ یہ بھی دریافت کر لیتی ہیں کہ خوراک کھلانے کے وہ طریقے جو ان کے اپنے لاروے کے لیے موزوں ہیں ، ان کے مہمانوں کے حق میں مہلک ثابت ہوں گے ۔ بنابریں وہ اپنے بچے پالنے کا سارا طریقہ بدل دیتی ہیں'' (Loc cit, p. 106) ۔

سیمن (Semon) اپنی کتاب (Die Mneme, pp. 207—9) میں خود جبلت کے تجربے کی مدد سے زیادہ دانش مند بننے کی ایک خاصی واضح مثال پیش کرتا ہے ۔ وہ بیان کرتا ہے کہ کس طرح شکاری بارہ سنگوں کو اپنی طرف کھینچ لاتے ہیں ، انھی کی جنس کے دوسرے ارکان نر یا مادہ کی آوازوں کی نقل اتار کر ۔ لیکن یہ دیکھنے میں آتا ہے کہ جتنا کوئی بارہ سنگا بوڑھا ہو جاتا ہے اتنا ہی اسے دھوکا دینا بھی مشکل ہو جاتا ہے اور نقل کی آواز کو بھی اتنا ہی صحیح کرنا پڑتا ہے ۔ جبلت پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور مثالوں پر مثالیں دی جا سکتی ہیں ۔ جبلت کے بارے میں چیدہ چیدہ نکات جن پر جبلت کے ضمن میں عام اعتقادات (Popular concepts) کے برعکس زور دینے کی ضرورت ہے ، یہ ہیں :

۱ ۔ جبلت جس حیاتیاتی غایت (Biological end) کو پورا کرتی ہے اُس غایت کی پیش بینی (Prevision) اس کو لازم نہیں ۔

۲ - جبلت اس قابل ہوتی ہے کہ جانور کے عام حالات میں اس کی غایت حاصل کر سکے ، نیز کامیابی حاصل کرنے کے لیے جتنی عام قاعدے سے پیش بینی درکار ہے ، جبلت کو اس سے زیادہ کا کچھ پتا نہیں ۔

۳ - جن اعمال (Processes) کا جبلت آغاز کرتی ہے ، تجربے کے بعد اُن پر زیادہ اچھی طرح عمل در آمد ہو سکتا ہے ۔

۴ - مزید براں جبلت تجرباتی تگ و دو[1] کے لیے محرضات بہم پہنچاتی ہے جو عمل اکتساب کے لیے لازمی چیز ہے ۔

۵ - جبلتیں اپنے نمو کی صورت میں بہ آسانی قابل ترمیم ہوتی ہیں اور مختلف قسم کی چیزوں سے وابستگی کی اہل بھی ۔

جبلت کے یہ تمام خصائص خالصاً خارجی مشاہدے سے ثابت کیے جا سکتے ہیں ، سوائے اس امر واقعہ کے کہ جبلت کو پیش بینی کی ضرورت نہیں ہوتی ۔ اگرچہ یہ بات کسی سختی کے ساتھ مشاہدے سے ثبوت پانے کے نا اہل ہے ، ناقابل تردید انداز میں انتہائی پیش پا اُفتادہ مظاہر (Most obvious phenomena) سے اشارۃً ظاہر ہوتی ہے ۔ مثلاً کون اس بات کا اعتقاد رکھ سکتا ہے کہ ایک نو مولود اپنی جان بچانے کے لیے خوراک کی ضرورت سے آگاہ ہے ، یا یہ کہ کیڑے مکوڑے انڈے دینے میں اپنی انواع کی بقا کی ٹھانے ہوئے ہیں ۔ یوں کہا جا سکتا ہے کہ جبلت کا طرۂ امتیاز پیش بینی کے بغیر راہ حیات پر گام زن رہنے کے لیے ایک میکانزم (Mechanism) مہیا کرنا ہے جو عام طور پر حیاتیاتی اعتبار سے مفید ہوتا ہے ۔ اسی وجہ سے حیوانوں اور انسانوں کے کردار کو مستعد بنانے میں جبلت کے بنیادی مقام کو سمجھنا ضروری ہے ۔

---

(۱) Experimental movements

خطبۂ سوم

خواهش اور احساس

(DESIRE AND FEELING)

خواهش ایک ایسا موضوع ہے جس پر، اگر مجھے خود غلطی نہیں لگ رہی ــــــ ٹھیک ٹھیک رائے صرف اسی صورت میں قائم کی جا سکتی ہے جب کہ عام بے سوچے سمجھے وچار (Notion) کو قریب قریب بالکل ہی تہہ و بالا کر دیا جائے۔ یہ ایک فطری امر دکھائی دیتا ہے کہ خواهش کو بالذات ایک ایسی ذهنی کیفیت قرار دیا جائے جو کسی واقعی چیز کی بجائے کسی شے متصورہ (Thing imagined) کی جانب مائل ہو۔ ایسی چیز، جو خواہ کچھ بھی ہو، خواهش کی غایت یا منتہا کہلاتی ہے اور اسے خواهش کے تحت سرانجام پانے والے کسی فعل کا مقصد کہا جاتا ہے۔ ہم خواهش کے مشتملہ کے بارے میں اس طرح سوچتے ہیں کہ گویا یہ کسی اعتقاد کے مشتملہ سے عین مشابہ ہے۔ اور گویا خواهش اور اعتقاد میں فرق ہے تو صرف اس وضع یا رویہ (Attitude) کا جو ہم اعتقاد کے مشتملہ کے مقابلے میں خواهش کے مشتملہ کے ضمن میں اختیار کرتے ہیں۔ اس نظریے کی رو سے جب ہم کہتے ہیں کہ مجھے امید ہے کہ بارش ہوگی یا مجھے توقع ہے کہ مینہ برسے گا تو پہلی صورت میں ہم خواهش کا اظہار کر رہے ہوتے ہیں اور دوسری صورت میں ایک اعتقاد کا، اور مشتملہ ان دونوں کا ہم شکل ہی ہوتا ہے، یعنی اس معاملے میں بارش کا تمثالچہ۔ یہ کہنا آسان ہوگا کہ جس طرح اعتقاد اس مشتملہ کی رعایت سے احساس (Feeling)

کی ایک قسم ہے ، اسی طرح خواہش دوسری قسم ۔ اس نقطۂ نظر کے تحت جو چیز خواہش میں پہلے آتی ہے ، وہ کوئی متصورہ شے (Imagined) ہے جس کے ساتھ کوئی خاص انداز کا احساس متعلق ہے ، یعنی وہ نوع احساس کی جس کو ہم اس چیز کی 'خواہش کرنا' کہتے ہیں ۔ نا کام خواہش کے ساتھ جو بے کلی وابستہ ہے اور جو افعال خواہش کی تسکین کی غرض سے سر زد ہوتے ہیں ، اس رائے کے مطابق وہ دونوں ہی خواہش کے نتائج ہیں ۔ میرے خیال میں یہ کہنا جائز ہی ہوگا کہ یہ ایک ایسی رائے ہے جس کے خلاف عام سوجھ بوجھ بغاوت نہیں کرے گی ۔ تاہم میرا اعتقاد یہ ہے کہ یہ بالکل ہی غلط ہے ۔ منطقی اعتبار سے اس کو رد کرنا مشکل ہے لیکن کئی قسم کے حقائق پیش کیے جا سکتے ہیں جو بہ تدریج اس کی سیدھی سادی اور نمائشی سچائی کو کم کر دیتے ہیں ، یہاں تک کہ آخر کار اس کو سر بہ سر ترک کر دینا اور معاملے پر بالکل ہی مختلف طریقے سے غور کرنا زیادہ آسان ہو جاتا ہے ۔

خواہش کے عام پسند نقطۂ نظر کے خلاف پیش کیے جانے والے حقائق وہ ہیں جن کا تحلیل نفسی نے مطالعہ کیا ہے ۔ یوں تو تمام انسانوں میں ہم دیکھتے ہیں ، لیکن انتہائی نمایاں طور پر اُن میں جو ہسٹریا یا سودا کی بعض اقسام کا شکار ہوں ، ایسی خواہشات موجود ہوتی ہیں جنھیں غیر شعوری خواہشات کا نام دیا جاتا ہے اور جو خواہشات عام رائے میں خود فریبی پر دال نظر آتی ہیں ۔ تحلیل نفسی کے بیشتر ماہرین خواہش کے تجزیے کی جانب بالکل ہی کم توجہ دیتے ہیں کیوں کہ اُن کی دل چسپی یہ ہے کہ مشاہدے سے دریافت کر لیں کہ لوگ جس چیز کی خواہش رکھتے ہیں وہ کیا ہے ، بجائے اس کے کہ وہ یہ دریافت کریں کہ خواہش کو فی الواقعہ کون سے اجزاء تشکیل دیتے ہیں ۔ میرے خیال میں جو باتیں وہ بتلاتے ہیں ان کا نرالا پن بہت حد تک کم ہو جائے ، اگر وہ اپنی تحقیق کے نتائج کو بجائے روزمرہ کی زبان کے خواہش کے کرداریتی نظریے کی زبان میں بیان کریں ۔

جو مظاہر ہمارے موجودہ مسئلے پر روشنی ڈالنے کا امکان رکھتے ہیں ان کی عمومی تفصیل یوں ہے :

ایک آدمی بیان کرتا ہے کہ اس کی خواہشات فلاں فلاں ہیں ۔ وہ یہ بھی بتاتا ہے کہ یہی خواہشات اس کے افعال کو اکساتی ہیں ۔ لیکن خارجی شاہد دیکھتا ہے کہ اس کے افعال اس نوعیت کے ہیں کہ وہ بالکل ہی مختلف غایات کو حاصل کر سکے گا ، بہ نسبت ان غایات کے جن کو حاصل کرنے کا وہ دعوے دار ہے ۔ اور یہ بھی کہ یہ مختلف غایات ایسی ہیں کہ جن کی توقع رکھنا اس کے حق میں عین ممکن ہے ۔ عام طور پر ایسی خواہشات اُن خواہشات سے جن کا وہ دعوے دار ہے ، کم درجہ نیک ہوتی ہیں اور اس لیے ان کا دعوے دار ہونا بیّن خواہشات (Explicit Desires) کی نسبت کم ہی دل ربا دکھائی دیتا ہے ۔ بتا بریں قیاس کیا جاتا ہے کہ وہ کم رتبہ خواہشات حقیقتاً موجود تو اسی حیثیت سے ہوتی ہیں کہ جس حیثیت سے بیّن خواہشات بعض غایات کے حصول کی خاطر موجود ہوتی ہیں ، لیکن وہ ذہن کے کسی تحت الشعوری حصے میں جگہ پاتی ہیں ۔ مریض انہیں اپنے شعور میں داخل کرنے سے اس ڈر کے مارے انکاری ہے کہ اپنے متعلق برا سوچنا پڑے گا ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بہت سے مریض ایسے مل جائیں گے جن پر بغیر کسی ظاہری تصنع کے اس بے بنیاد رائے کا اطلاق ہوتا دکھائی دے گا ، لیکن فرائڈ کے پیروکار (Freudians) جبلت کے نہاں خانوں میں جتنا گہرا کریدتے ہیں اتنا ہی وہ شعوری خواہش سے ماتی جلتی کسی چیز سے دور جا نکلتے ہیں ۔ اور یہ اعتقاد رکھنا کم ممکن ہو جاتا ہے کہ فقط اثباتی خود فریبی ہی ہماری نگاہ سے اس حقیقت کو روپوش کیے رکھتی ہے کہ ہم حقیقتاً ایسی چیزوں کے متمنی ہوتے ہیں جو ہماری کھلم کھلا زندگی کے نزدیک مکروہ ہوں ۔

یہ صورتیں جو زیر بحث آئیں ، خارجی شاہد اور مریض کے شعور میں تنازعے (Conflict) کی ہیں ۔ تحلیل نفسی کا تمام رجحان معائنۂ باطن

کی شہادت کے مقابلے میں خارجی شاھد کی تصدیق کو با اعتماد جاننے پر مبنی ھے ۔ میرے اعتقاد میں یہ رجحان سراسر درست ھے ، لیکن میں چاھتا یہ ھوں کہ خواھش کے ترکیبی اجزاء کے بارے میں از سر نو رائے زنی کی جائے اور خواھش کو افعال کے تعلیلی قانون (Causal law) کی حیثیت سے پیش کیا جائے ، نہ کہ بہ حیثیت کسی ایسی چیز کے جو ھمارے اذھان میں فی‌الواقع موجود ھو ۔ لیکن ھمیں پہلے ایسے مظاھر کی لازمی خصوصیت کے بارے میں اور زیادہ واضح رائے قائم کر لینی چاھیے ۔

ھم دیکھتے ھیں کہ ایک شخص کہنے کو تو یہ کہتا ھے کہ وہ کسی غایت 'الف' کا خواھش مند ھے اور اسی غایت کے حصول کی خاطر سر گرم عمل ھے ، تاھم نظر یہ آتا ھے کہ اس کے افعال ایسے ھیں جو کسی مختلف غایت 'ب' کو ممکن الحصول بنائیں اور یہ کہ 'ب' اس قسم کی غایت ھے جسے اکثر حیوان اور وحشی مطمح نظر بناتے ھیں ـــــــ گمان غالب یہ ھوتا ھے کہ مہذب لوگوں نے اسے ترک کر دیا ھوگا ۔ ھم بعض اوقات یہ بھی دیکھتے ھیں کہ جھوٹے اعتقادات کا ایک مکمل مجموعہ (Complete set) موجود ھوتا ھے ، یعنی اس قسم کا جو مریض کو یہ ترغیب دے کہ اس کے اعمال حقیقتاً غایت 'الف' حاصل کرنے کا ذریعہ ھیں ، جب کہ فی‌الواقعہ وہ غایت 'ب' کو حاصل کرنے کا ذریعہ ھوں ۔ مثال کے طور پر ھمارے ھاں ایک مرض موجود ھوتا ھے ان لوگوں کو دکھ پہنچانے کا جن سے ھم نفرت کرتے ھیں ، لہذا ھم اعتقاد کر لیتے ھیں کہ وہ بدکار ھیں اور ـــــــ ان کی اصلاح سزا سے ھو سکے گی ۔ یہ اعتقاد ھمیں اس قابل بناتا ھے کہ دوسروں کو دکھ پہنچانے والے مرض پر عمل کر سکیں ، جب کہ بہ زعم خویش ھم اس خواھش پر عمل کر رھے ھوتے ھیں کہ گنہ گاروں کو تائب ھونے پر مائل کر سکیں ۔ یہی وجہ ھے کہ قانون فوج داری تمام ادوار میں زیادہ سخت رھا ھے بہ نسبت اس کے کہ اگر مجرموں کی حالت بہتر بنانے کا مرض اسے جنم دیتا ۔ اس قسم کی صورت حالات کو خود فریبی پر مبنی قرار دینا یوں تو سیدھی سادی

بات نظر آتی ہے مگر بہ غور دیکھا جائے تو اس قسم کی تشریح در اصل بسا اوقات افسانہ تراشی یا داستان سرائی سے کم نہیں ہوتی ۔ اکثر لوگ سزا دیتے وقت اپنے کینہ ور محرضات کو اپنے آپ سے چھپانے کی اس سے زیادہ ضرورت محسوس نہیں کرتے جتنی کہ انھیں اصول جبر کو چھپانے کی لاحق ہوگی ۔ سرسری مشاہدہ ہمارے محرضات کی تہہ تک نہیں پہنچ سکتا ۔ اُن کا کھوج سائنٹفک مطالعے سے ہی لگ سکتا ہے اور اس سائنٹفک مطالعے کے وقت ہمیں اپنے آپ کو اس قدر معروضی حیثیت سے دیکھنا چاہیے جس قدر کہ سیارگان کی حرکت یا کسی نئے عنصر کے کیمیاوی رد عمل کو زیر غور لانے کے لیے ضروری ہے ۔

حیوانات کا مطالعے ہمارے اس نتیجے کی تائید ہی نہیں کرتا بلکہ کئی اعتبار سے خواہش کے تجربے کے لیے بہترین شاہ راہ مہیا کرتا ہے ۔ حیوانات کے مطالعے میں اخلاقی رعایتوں کا گزر نہیں ہوتا ۔ انسانوں کو زیر غور لاتے وقت دائماً یہ بات ہماری توجہ میں خلل کا باعث بنتی ہے کہ فلاں فلاں زاویۂ نظر مایوس کن ہے یا کاہی ہے یا قنوطی ہے ۔ انسان خود بین واقع ہوا ہے اور عہد بہ عہد اس خود بینی نے ہماری دانش مندی اور نیکی کے بارے میں ایسی وسیع داستانیں گھڑ دی ہیں کہ حقائق کو جاننے کے لیے نری سائنٹفک خواہش کی مداخلت بھی ان لوگوں کو ناگوار گزرتی ہے جو سکون بخش التباسات (Comforting illusions) کا دامن تھامے ہوئے ہیں ۔ لیکن اس بات کی کوئی بھی پرواہ نہیں کرتا کہ آیا جانور نیک ہیں یا نہیں اور نہ کسی کو یہ غلط فہمی ہے کہ وہ ذی عقل (Rational) ہیں ۔ علاوہ ازیں ہم ان سے یہ توقع بھی نہیں رکھتے کہ وہ ہم جتنے ذی شعور ہوں گے اور ہم یہ ماننے پر بھی آمادہ ہوتے ہیں کہ ان کی جبلتیں فائدہ مند افعال کو اکساتی ہیں ، بغیر ان غایات کی پیش بینی کے جن کو کہ وہ حاصل کر لیتے ہیں ۔ ان تمام وجوہات کی بنا پر ذہن کے تجزیے میں بہت سی باتیں ایسی ہیں جنھیں انسانوں کی نسبت حیوانوں کو زیر غور لانے سے زیادہ آسانی سے دریافت کیا جا سکتا ہے ۔

ہم سب یہی سوچتے ہیں کہ حیوانات کے کردار کے مشاہدے سے

ہم کم و بیش ان کی خواہش کو بھی دریافت کرسکتے ہیں ۔ اگر معاملہ یہی ہے اور مجھے اس بات سے پورا اتفاق ہے کہ معاملہ یوں ہی ہے تو خواہش بالضرور اس بات کی اہل ہوگی کہ افعال کے آئینے میں اس کی نمود ہو ، کیوں کہ حیوان کے صرف افعال ہی ایسی چیز ہیں جن کا ہم مشاہدہ کر سکیں ۔ ممکن ہے وہ اذہان بھی رکھتے ہوں جن میں تمام قسم کی چیزیں واقع ہوتی ہوں ، لیکن ہم ان کے اذہان کے بارے میں کچھ بھی نہیں جان سکتے ، سوائے اس کے کہ ان کے افعال سے نتائج اخذ کرلیں ۔ اور جتنا زیادہ ہم ایسے نتائج کا امتحان کرتے ہیں اتنا ہی زیادہ وہ مشکوک دکھائی دیتے ہیں ۔ لہٰذا یوں ہی دکھائی دے گا کہ حیوانات کی خواہشات کا ثبوت فقط ان کے افعال سے ہی مل سکتا ہے ۔ اس بات کو ماننے کے بعد ہم بس ذرا سا قدم اور اٹھائیں تو اس نتیجے پر پہنچ جاتے ہیں کہ ایک حیوان کی خواہش سوائے بعض قسم کے افعال کی امتیازی خصوصیت کے اور کچھ نہیں ، یعنی ہماری مراد ان افعال سے ہے جو بالعموم زیر غور خواہش سے پیدا ہوتے ہیں ۔ اور جب یہ ثبوت کو پہنچ جائے کہ یہ نقطۂ نظر حیوانی خواہشات کی ایک تشفی بخش تشریح پیش کرتا ہے تو یہ دیکھنا کچھ مشکل نہیں کہ وہی تشفی انسانوں کی خواہشات پر بھی عائد ہوتی ہے ۔

کسی مانوس قسم کے جانور کے کردار سے ہم بہ آسانی حکم لگا دیتے ہیں کہ آیا وہ بھوکا ہے یا پیاسا ، خوش ہے یا ناخوش ، متلاشی ہے یا خوف زدہ ۔ ہمارے اس حکم (Judgment) کی پڑتال جہاں تک کہ پڑتال ممکن ہے ، جانور کی کسی حرکت کے فوراً بعد کے افعال سے اخذ کی جانی چاہیے ۔ اکثر لوگ کہیں گے کہ وہ پہلے حیوان کی ذہنی حالت کے بارے میں کوئی نتیجہ اخذ کر لیتے ہیں ، آیا یہ بھوکا ہے یا پیاسا ہے اور علیٰ ہذاالقیاس ۔ اور پھر اسی نتیجے سے وہ حیوان کے مابعد کے برتاؤ کے بارے میں توقعات کو اخذ کر لیتے ہیں ۔ لیکن حیوان کے مفروضہ ذہن میں سے اس پیچ دار راستے کو اختیار کرنا سراسر غیر ضروری ہے ۔ ہم سیدھے سادے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ پچھلے منٹ میں حیوان کا کردار اُن امتیازی خصوصیات (Characteristics) کا حامل تھا

جو خصوصیات کہ اس چیز کو جسے بھوک کہا جاتا ہے ، ممیز کرتی اور یہ عین ممکن ہے کہ اس حیوان کے افعال اگلے منٹ میں بھی اس لحاظ سے ایسے ہی رہیں گے بشرطیکہ اُسے خوراک نہ مل گئی ، یا کسی زیادہ طاقتور محرض جیسا کہ خوف نے اُس کے کردار میں کوئی خلل نہ ڈال دیا ۔ بھوک لگتی ہے تو جانور بے قرار ہوتا ہے ، یہ ان جگہوں پر پہنچتا ہے جہاں خوراک اکثر مل جاتی ہے یا انہیں ناک سے سونگھتا پھرتا ہے ، اپنی آنکھیں گاڑ گاڑ کر دیکھتا ہے یا دوسری صورت میں اپنے اعضائے حواس کی ذکاوت (Sensitivenes) میں اضافہ کرلیتا ہے ۔ جوں ہی یہ خوراک کے اتنا قریب پہنچتا ہے کہ اس کے آلات حواس متاثر ہو جائیں ، تو وہ بڑی تیز رفتاری سے خوراک پر دھاوا بولتا ہے اور اُسے کھانا شروع کر دیتا ہے ۔ کھانے کے بعد اگر خوراک کی مقدار کافی تھی تو اُس کی تمام روش بدل جاتی ہے ۔ عین ممکن ہے یہ لیٹ جائے اور سو جائے ۔ یہ باتیں اور اسی قسم کی اور ، قابل مشاہدہ مظاہر سے تعلق رکھتی ہیں ۔ وہ ایک بھوکے حیوان کو ایسے حیوان سے ممیز کرتی ہیں جو بھوکا نہیں ہے ۔ وہ خصوصی نشان جس کی رو سے ہم افعال کے ایسے شمارے کو جو بھوک ظاہر کرتا ہے ، پہچانتے ہیں ، حیوان کی کوئی ذہنی حالت تو ہے نہیں ، کیوں کہ ذہنی حالت کو تو ہم مشاہدے میں ہی نہیں لاسکتے ، بلکہ اُس کے جسمانی کردار سے متعلق ہی کوئی چیز ہے ۔ جانور کے جسمانی کردار میں یہی وہ قابل مشاہدہ امتیازات ہیں جنہیں میری تجویز میں بھوک کا نام دے دینا چاہیے ، نہ کہ کوئی اغلباً داستان گویانہ اور یقیناً نا قابل فہم عنصر حیوان کے ذہن کا ایسا کہ جسے بھوک کا نام دیا جاسکے ۔ بھوک کے معاملے میں جو کچھ وارد ہوتا ہے اُس کو ایک عمومی قاعدے یا تعمیم (Generalization) کی شکل دینے کے لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ جس چیز کو ہم کسی حیوان کے ضمن میں خواہش کہتے ہیں ، وہ ہمیشہ کافی حد تک نمایاں امتیازی خصوصیات والے افعال کے ایک دوران (Cycle) کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے ۔ اول ایک فعّال حالت آموجود ہوتی ہے ۔ یہ فعّال حالت بعض ایسے خصائص پر مشتمل ہوتی ہے جن کا ابھی ابھی ذکر کیا جائے گا ۔ یہ حالت ایسی

حرکات کا مجموعہ ہے جو بعض نتائج مرتب کرنے کا امکان رکھتی ہیں ۔ یہ حرکات جب تک ان میں کوئی مداخلت واقع نہ ہو ، اپنا تسلسل قائم رکھتی ہیں ، یہاں تک کہ وہ اپنی غایت کو حاصل کرلیتی ہیں ۔ اس غایت کے حصول کے بعد عام طور پر پہلی حالت کی نسبت ایک سکون کا دور شروع ہو جاتا ہے ۔ اس قسم کے افعال کا ایک دوران اپنے اندر ایسی نشانیاں رکھتا ہے جن سے اُسے واضح طور پر مردہ مادے کی حرکات سے ممیز کیا جاسکتا ہے ۔ ان نشانیوں میں سے قابل غور یہ ہیں ــــــــــ (۱) کسی نتیجے کو حاصل کرنے کے لیے افعال کی موزونیت (۲) افعال کا تسلسل، یہاں تک کہ وہ نتیجہ حاصل کرلیا جائے ۔ افعال کی موزونیت یا افعال کا تسلسل ، ان دونوں باتوں میں سے کسی پر بھی ایک حد سے زیادہ زور نہیں دیا جاسکتا ۔ دونوں باتوں سے کوئی بھی (الف) کسی حد تک مردہ مادےمیں موجود ہو سکتی ہے اور (ب) کافی حد تک حیوانات کے کردار سے غائب ہونے کا امکان رکھ سکتی ہے ، جب کہ نباتات جو مردہ مادے اور حیوانات کے بیچ کی کڑی ہیں اُس کردار کی فقط ایک بہت ہی ہلکی سی جھلک پیش کرتی ہیں ، جو ہمیں اس بات پر آمادہ کرتا ہے کہ خواہش کو ایک حیوانی خصوصیت قرار دیا جائے ۔ (الف) کہنےوالا کہہ سکتا ہے کہ دریا سمندر کی 'خواہش' رکھتے ہیں پانی ــــــ ایک طرح سے ــــــ بے چینی کے عالم میں رہتا ہے جب تک یہ یا تو کسی سمندر تک نہ پہنچ جائے یا کسی ایسی جگہ اس کی رسائی نہ ہو جائے جہاں سے کسی اونچان پر چڑھے بغیر یہ اپنی آئندہ مسافت طے نہ کر سکتا ہو اور بنا بریں جب پانی سیلان کی حالت میں ہو تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہی تو وہ چیز ہے جس کا یہ متمنی ہے ۔ لیکن ہم ایسا نہیں کہتے کیونکہ طبیعیات کے قوانین کی رو سے ہم پانی کے کردار کی تشریح کر سکتے ہیں ۔ اور اگر ہم حیوانات کے متعلق مزید علم رکھتے تو ممکن تھا کہ ہم ان کو بھی خواہشات کا حاصل قرار دینے سے یکساں طور پر انکار کر دیتے ، کیونکہ اغلب ہے کہ ایسے طبیعیاتی اور کیماوی رد عمل ڈھونڈھ نکالتے جو اُن کے کردار کی تشریح کے لیے کافی ہوتے ۔ (ب) حیوانات کی بہت سی حرکات اُن

امتیازی خصوصیات کو ظاہر نہیں کرتیں جو خواہش پیدا کرنے والے سلسلوں میں موجود ہوتی ہے ۔ سب سے اول وہ حرکات ہیں جنہیں میکانکی کہا جاتا ہے، جیسے پاؤں کا پھسلنا اورگرنا ۔ ان صورتوں میں عام طبیعیاتی قوتیں حیوان کے جسم پر اس طرح کار پرداز ہوتی ہیں کہ گویا یہ مردہ مادہ ہے ۔ کوئی اونچی ڈھلوان پہاڑی پر سے گرنے والا حیوان فضا میں متعدد دیوانہ وار حرکات کا مرتکب ہو سکتا ہے ۔ لیکن اس حیوان کا مرکز ثقل بعینہ اسی طرح نیچے کو کھسک رہا ہوگا جیسا کہ اس کے ابتدا سے ہی مر جانے کی صورت میں ممکن ہے ۔ اس معاملے میں اگر گرنے کے خاتمے پر جانور مر جائے تو بادی النظر میں خواہش کو شامل حال رکھنے والے افعال کے سلسلے کی ہو بہو امتیازی خصوصیات ہمارے ہاتھ لگتی ہیں ۔ یعنی زمین پر پہنچنے تک بے قرار حرکت اور پھر سکون ۔ تاہم ہمیں یوں کہنے میں کچھ مزا نہیں آتا کہ حیوان نے جو کچھ اس پر وارد ہوا ، اس کی خواہش کی تھی ۔ کچھ تو اس لیے کہ تمام واردے عیاں طور پر میکانکی نوعیت کے ہیں ، کچھ اس لیے بھی کہ جب ایک حیوان گر کر بھی بچ رہتا ہے تو وہ اس تجربے کو دوہرانے پر مائل نہیں ہوتا ۔ ممکن ہے دیگر وجوہات بھی ہوں لیکن ابھی میں ان کی بات نہیں کرنا چاہتا ۔ میکانکی حرکات کے علاوہ خلل پذیر (Interrupted movements) حرکات بھی ہیں ۔ جیسا کہ اس صورت میں جب کہ ایک پرندہ آپ کی عمدہ ترین ناشپاتیاں کھانا چاہتا ہو ، لیکن اس لڑکے کے ہاتھوں سے ہراساں ہو کر رفو چکر ہو جائے جس کو آپ نے اس مقصد کے لیے ملازم رکھ چھوڑا ہے ۔ اگر خلل پذیری اکثر واقع ہو اور سلسلے کی تکمیل شاذ ہو جائے تو وہ امتیازی خصوصیات جو سلسلے کا پتا دیتی ہیں اتنی خلط ملط ہو جائیں کہ انہیں پہچانا ہی نہ جاسکے ۔ مختلف قسم کے حقائق کو زیر غور لانے کا نتیجہ یہ ہے کہ جب ہم اپنی نگاہ مجموعی کردار (Integral behaviour) کے خارجی غیر سائنٹفک مشاہدے تک ہی محدود رکھیں تو حیوانات اور بے جان مادے کے درمیان جو امتیازات موجود ہیں وہ محض درجہ بندی کا معاملہ بن کر رہ جاتے ہیں اور ان کے فرق کو جاننا مشکل ہو جاتا ہے ۔ اسی بنا پر بعض خیالی (Fanciful) لوگوں کے لیے

یہ بات ممکن رہی ہے کہ وہ کندوں اور پتھروں کو بھی کسی مبہم قسم کی روح کا حامل قرار دیں ۔ اس امر کی شہادت کہ حیوانات بھی روحیں رکھتے ہیں، اتنی بے بنیاد ہے کہ اگر اس کو حتمی تصور کر لیا جائے تو ممکن ہے اتنی ہی صحت کے ساتھ کوئی شخص ذرا اور آگے بڑھ کر تمثیلی استدلال کے زور پر یہ کہہ دے کہ تمام مادہ ہی ذی روح ہے ۔ تاہم ابہام اور شک والے معاملوں کے باوجود حیوانات کے کردار میں سلسلوں کی موجودگی ایک ایسی نمایاں خصوصیت ہے جس کی مدد سے بادی النظر میں ہی ہم انہیں عام مادے سے ممیز کر لیتے ہیں ۔ میرے خیال میں یہی وہ خصوصیت ہے جو ہمیں حیوانات کے ساتھ خواہشات کو وابستہ کرنے پر آمادہ کرتی ہے ، کیوں کہ یہ بات ان کے کردار کو ہمارے اس طرز عمل سے مشابہ بنا دیتی ہے جس کے بارے میں ہم کہتے ہیں کہ ہم خواہش کے تحت عمل کر رہے ہیں ۔

حیوانات کے کردار کو بیان کرنے کے لیے میں مندرجہ ذیل تعریفات اختیار کروں گا ۔

اختیاری اور انعکاسی حرکات کا ایک سلسلہ کرداری دوران (Behaviour Cycle) کہلاتا ہے ۔ حیوانات کی حرکات بعض قسم کے نتیجے کو پیدا کرنے کی طرف مائل ہیں اور یہ جاری رہتی ہیں ، یہاں تک کہ وہ نتیجہ مرتب ہو جاتا ہے ، بہ شرطیکہ موت ، حادثہ یا کوئی نیا کرداری سلسلہ ان کو مانع نہ آئے (یہاں حادثے کی تعریف ان الفاظ میں کی جا سکتی ہے کہ وہ ان خالص طبیعیاتی قوانین کی دخل درازی ہے جو میکانکی حرکات کا باعث بنتے ہیں ۔

ایک کرداری سلسلے کا 'مقصد' وہ نتیجہ ہے جو عام طور پر ایک عارضی سکون کی حالت پیدا کرکے اس سلسلے کو ختم کر دیتا ہے بہ شرطیکہ سلسلے میں کوئی خلل واقع نہ ہو ۔

جب ایک کرداری سلسلہ جاری ہو تو ہم حیوان کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ اس کرداری سلسلے کے مقصد کی خواہش رکھتا ہے ۔

میرے اعتقاد میں یہ تعریفات انسانی مقاصد اور خواہشات کے حق میں بھی کفایت کریں گی ۔ لیکن فی الحال میں فقط حیوانات کے معاملوں

اور جو کچھ خارجی مشاهدات سے سیکھا جا سکتا ہے ، اسی میں منہمک ہوں ۔ میں اس بات پر بہت فکر مند ہوں کہ 'مقصد' اور 'خواهش' کے الفاظ کے ساتھ کوئی ایسے خیالات وابستہ نہ کر دیے جائیں کہ اوپر کی تعریفات میں نہ پائے جائیں ۔

ہم اب تک اس بات کو زیر غور نہیں لائے کہ ایک کرداری دوران کے آغازی مہیج (Initial stimulus) کی نوعیت کیا ہے ، تاہم یہی وہ معاملہ ہے جہاں خواهش کا عام نظریہ انتہائی مضبوط بنیادوں پر استوار نظر آتا ہے ، یعنی چوں کہ بھوکا جانور جب تک خوراک حاصل نہیں کر لیتا ، اپنی تگ و دو جاری رکھتا ہے ، اس لیے یہ فرض کر لینا فطرتی امر دکھائی دیتا ہے کہ خوراک کا خیال عمل کے شروع سے آخر تک موجود ہے اور یہ کہ جس غایت کو حاصل کرنا ہوتا ہے اس کی سوچ ہی سارے عمل کو حرکت میں لاتی ہے ۔ تاہم اس قسم کی رائے بہت سے معاملوں میں عیاں طور پر ناقابل تسلیم ہے ، خاص طور پر جہاں جبلت کا تعلق ہو ۔ مثال کے طور پر تولید (Reproduction) اور تربیت کا معاملہ لیجیے ۔ پرندے اپنا اپنا ساتھی ڈھونڈتے ہیں ، اپنے گھونسلے بناتے ہیں ، ان میں انڈے دیتے ہیں ، انڈے سیتے ہیں ، ننھے پرندوں کو خوراک دیتے ہیں اور ان کی حفاظت کرتے ہیں ، یہاں تک کہ وہ پوری طرح پل جاتے ہیں ۔ یہ فرض کرنا کسی طرح بھی ممکن نہیں کہ افعال کا یہ مجموعہ جو ایک کرداری سلسلے کی تشکیل کرتا ہے ، غایت کی کسی پیش بینی سے تلقین پایا ہوگا ، کم از کم پہلی بار جب یہ بجا لایا گیا ہو[1] ۔ ہمیں بالضرور فرض کرنا ہوگا کہ ہر فعل کی ادائیگی میں جو مہیج موجود ہے وہ پیچھے سے ایک دھکے والی بات ہے ـــــ آگے سے گھسیٹنے والی بات نہیں ـــــ ہر منزل حیات پر پرندہ جو کچھ بھی کرتا ہے اس لیے کرتا ہے کہ کسی مخصوص فعل کے لیے اس کے اندر ایک محرض موجود ہے ، اس لیے نہیں کہ چوں کہ یہ تصور کر لیتا ہے کہ افعال کا وہ تمام دوران بقائے نوع میں معاون ہوگا ۔

(۱) پرندوں کے گھونسلوں کے بارے میں شواهد مقصود ہوں تو دیکھیے سیمن کی کتاب 'Die Mneme' صفحہ ۲۰۹—۲۱۰ ۔

یہی نکات دوسری جبلتوں پر بھی عائد ہوتے ہیں ۔ ایک حیوان بے قراری محسوس کرتا ہے اور اپنے جبلی محرضات کی بنا پر ان حرکات کو بجا لانے پر مائل ہوتا ہے جو اسے خوراک بہم پہنچاتی ہیں ۔ لیکن خوراک تلاش کرنے کا فعل اتنی کافی شہادت بہم نہیں پہنچاتا جس سے یہ نتیجہ اخذ کر لیا جائے کہ حیوان اپنے ذہن میں خوراک کو سوچے ہوئے ہے ۔

چلیے اب انسانوں کی طرف آئیے ۔ غور کیجیے کہ خود اپنے افعال کے دائرے میں ہم کیا کچھ جانتے ہیں ۔ یہ بات واضح نظر آتی ہے کہ ہمارے ضمن میں جو چیز ایک کرداری دوران کو حرکت میں لاتی ہے وہ کوئی اس قسم کا احساس ہے جسے ہم ناپسندیدہ کہتے ہیں ۔ بھوک کی مثال لیجیے۔ پہلے ایک بے چینی کا احساس ہمارے ہاں موجود ہوتا ہے جو آرام سے نہ بیٹھنے کی رغبت ہمارے اندر پیدا کرتا ہے ، لذیذ خوشبوؤں کے حق میں ہمیں ذکی الحس بناتا ہے اور ہمارے قرب و جوار میں جو کچھ بھی کھانے کو میسر ہو اس کی طرف ہمیں راغب کرتا ہے ۔ اس تسلسل عمل (Process) کی مدت میں کسی لمحے بھی ہم اس امر سے آگاہ ہو سکتے ہیں کہ ہم بھوکے ہیں ، ان معانی میں کہ ہم اپنے آپ سے کہیں کہ ''میں بھوکا ہوں'' لیکن ممکن ہے اس مخصوص لمحے سے کچھ پہلے ہی ہمارے افعال خوراک کی تلاش سے وابستہ ہو چکے ہوں ۔ جب ہم باتیں کر رہے ہوں یا پڑھ رہے ہوں ، اس وقت مکمل غیر شعوری کی حالت میں کھانے والی چیزیں کھا جاتے ہیں ۔ لیکن ہم کھانے کے افعال اس طرح ہی بجا لاتے ہیں جیسے کہ ہمیں انہیں بجا لانا چاہیے تھا اگر ہم ان کا شعور رکھتے ، یعنی جب ہماری بھوک پوری ہو جاتی تو افعال بھی ختم ہو جاتے ۔ جسے ہم شعور کہتے ہیں وہ تو اس تسلسل عمل کا نرا ایک تماشائی دکھائی دیتا ہے ، یہاں تک کہ جب یہ احکام صادر کرتا ہے تو وہ بھی عام طور پر دانا والدین کے احکام سے ملتے جلتے ہی ہوتے ہیں ، یعنی عین ایسے احکام کہ اگر انہیں صادر نہ بھی کیا جاتا تو بھی ان کی تعمیل کی جاتی ۔ ممکن ہے اول اول یہ رائے مبالغہ آمیز دکھائی دے

لیکن جتنا ہم اپنے نام نہاد ارادوں (Volitions) اور اُن کے اسباب کو زیر امتحان لائیں، اتنا ہی اس رائے کو مانے بغیر بن نہیں آتی - اس تمام معاملے میں الفاظ جو کام بجا لاتے ہیں وہ پیچیدہ ہے اور وہ ہمارے افکار میں ہلچل مچانے کا ایک قوی ذریعہ ہو سکتا ہے - میں اس کے متعلق بعد میں بحث کروں گا - فی الحال میں اوائلی خواہش (Primitive desrie) سے ہی سروکار رکھتا ہوں جیسا کہ یہ انسان کے ہاں موجود ہے - لیکن میں اس کی صرف اس صورت کو زیر بحث لانا چاہتا ہوں جس میں انسان اپنے حیوانی آبا و اجداد سے ناطہ جوڑے ہوئے ہے -

شعوری خواہش کچھ تو اس چیز سے بنی ہوتی ہے جو خواہش کا لازمی جوہر ہے، کچھ ان اعتقادات سے کہ ہمیں کن کن چیزوں کی ضرورت ہے - اہم معاملہ یہ ہے کہ شعوری خواہش کا جو حصہ اعتقادات پر مشتمل نہیں اس کے بارے میں صاف صاف فیصلہ کرلیا جائے -

خواہش میں اوائلی غیر وقوفی عنصر (Primitive non-cognitive element) یوں معلوم ہوتا ہے کہ پیچھے سے ایک دھکا ہے، آگے سے گھسیٹنے والی بات نہیں - یہ فی الواقع چیز سے دور پھینک دینے والی ایک تحریض (Impulsion) ہے نہ کہ معیاری چیز کی طرف ایک کشش - بعض حسیں اور دیگر ذہنی واردے ایک خاصہ رکھتے ہیں جسے ہم بے کلی کہتے ہیں - یہ ایسی جسمانی حرکات پیدا کرتے ہیں جو غالب احوال میں بے کلی کو ختم دیتی ہیں - جب بے آرامی ختم ہو جاتی ہے یا یہ یہ درخور اعتنا حد تک کم ہو جاتی ہے تو ہمارے ہاں ایسے احساسات آ موجود ہوتے ہیں جو اس خاصے کے مالک ہوتے ہیں جسے ہم لذت (Pleasure) کہتے ہیں - خوش گوار احساسات یا تو بالکل ہی کسی فعل کو نہیں اکساتے یا اگر اکساتے بھی ہیں تو ایسے فعل کو جو خود ان کو طوالت دینے کا امکان رکھتا ہو - ابھی تھوڑی دیر میں میں اس بات پر غور کرنے کے لیے دوبارہ عنان سخن اس طرف پھیروں گا کہ بے چینی اور لذت یا تکلیف و راحت بذاتہ کیا ہیں -

فی الحال فعل اور خواہش کے ساتھ جو ان کا رابطہ ہے ہمیں اسی سے سروکار ہے - لمحہ بھر کے لیے کرداریت کے زاویۂ نگاہ کو ترک

کرتے ہوئے ہم فرض کر سکتے ہیں کہ بھوکے جانور ایسے احساسات کا تجربہ رکھتے ہیں جن میں بے چینی شامل ہو اور جو ایسی حرکات کو اکسائیں کہ غالب احوال میں ان کو اس خوراک تک پہنچا دیں جو پنجروں کے باہر رکھی گئی ہے ۔ جب وہ خوراک تک پہنچ گئے اور اسے کھا پی چکے ، بس ان کی بے چینی ختم ہوئی اور ان کے احساسات راحت بخش بن گئے۔ ہے تو غلط مگر یوں دکھائی دیتا ہے کہ گویا حیوان اس محل کو اپنی سربسر کوشش کے دوران میں اپنے ذہن میں ہی رکھتے تھے جب کہ مسلسل بے چینی انہیں آگے کو دھکیلتی رہی ۔ اور جب کوئی حیوان سوچ بچار والا ہو جیسے کہ انسان ہوتے ہیں ، تو یہ سوچنے لگتا ہے کہ وہ آخری محل تو جد و جہد کی ابتدا سے انتہا تک میرے ذہن میں ہی تھا ۔ بعض اوقات وہ یہ بھی جان لیتا ہے کہ کون سا محل تشفی کا باعث ہو گا ، اس طرح کہ فی‌الواقع بے چینی اس بات کی سوچ بھی ساتھ لے آتی ہے کہ کیا چیز اس بے چینی کو تسکین دے گی ۔ تاہم بے چینی کو شامل حال رکھنے والا احساس اولین محرک ہے ۔

یہ بحث اب ہمیں اس سوال پر لے آتی ہے کہ بے چینی اور راحت کی ماہیت کیا ہے ؟ کانٹ کے وقتوں سے یہ رسمی بات ہو چکی ہے کہ ذہنی مظاہر کی تین بڑی اصناف کو تسلیم کیا جائے جن کی ٹھیٹھ مثالیں علم ، خواہش اور احساس ہیں ، جہاں احساس کی اصطلاح کو راحت اور بے چینی کے معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے ۔ بے شک 'علم' بہت ہی معین لفظ ہے ۔ ذہن کی متعلقہ حالتیں باہم مل کر وقوفی نام پاتی ہیں ۔ اور انہیں نہ صرف اعتقادات پر حاوی ہونا ہے بلکہ ادراک ، شکوک اور تعقلات (Concepts) کی فہمیدگی پر بھی ۔ 'خواہش' بھی زیادہ محدود معنی رکھتی ہے، بہ نسبت ان معانی کے جو اس کے مفہوم میں شامل کیے جاتے ہیں ۔ مثال کے طور پر قوت ارادی کو بھی اس باب فکر (Category) میں کھڑا کرنا ہوگا اور از روئے حقیقت ہر اس چیز کو جو کسی قسم کی فعالیت کو شامل حال رکھتی ہے ، یا وہ جسے اصطلاحی زبان میں راغبہ یا طلب(Conation) کہا جاتا ہے ۔ میں اس بات پر اعتقاد نہیں رکھتا کہ ذہن کے مشتملات کی اس سہ گونہ تقسیم میں

کوئی قدر و قیمت موجود ہے ۔ میرا یقین ہے کہ حسّیں (مع تمثالمچوں کے) ذہن کے تمام مواد کو مہیا کرتی ہیں اور یہ کہ باقی سب چیزیں تحلیل کی جا سکتی ہیں ، یا تو حسوں کے گروہوں میں جو مختلف طریقوں پر ایک دوسرے سے متعلق ہوتے ہیں یا حسوں کے خصائص میں یا حسوں کے گروہوں کے خصائص میں ۔ جہاں تک اعتقاد کا تعلق ہے میں بعد کے خطبوں میں اس رائے کے حق میں دلائل پیش کروں گا ، جہاں تک خواہشات کا معاملہ ہے ، میں نے اس خطبے میں کچھ دلائل پیش کر دیے ہیں ۔ فی الحال ہماری بحث راحت اور بے چینی سے متعلق ہے ۔ موٹی سی بات یہ ہے کہ تین نظریے ہیں جو اس ضمن میں اختیار کیے جا سکتے ہیں ۔ ہم راحت اور بے چینی کو جداگانہ موجود مدیں (Separate existing items) قرار دے سکتے ہیں یا ہم ان کو حسوں اور دیگر ذہنی واردوں کی ذاتی کیفیات (Intrinsic qualities) قرار دے سکتے ہیں یا ہم انھیں محض نام قرار دے سکتے ہیں ، ان واردوں کے تعلیلی خصائص کے جو واردے کہ ناگواری یا خوش گواری کے حامل ہوں ۔ ان میں سے پہلا نظریہ یعنی وہ جو بے چینی اور راحت کو ان لوگوں کے ذہنوں میں جو ان کا تجربہ کرتے ہیں ، بہ حیثیت فی الواقعہ مشتملات کے قرار دیتا ہے، میرے خیال میں کوئی حتمی دلیل[1] اپنے حق میں نہیں رکھتا ۔ اس کو سجھانے والی چیز تمام تر وہ ابہام ہے جو 'تکلیف' کے لفظ میں موجود ہے اور جس نے بہت سے لوگوں کو گمراہ کیا ہے ۔ برکلے (Berkeley) جس کو اس نے موضوعی تصوریت (Subjective idealism) کے لیے اس

(۱) اس نظریے کی حمایت میں A. Worlgemuth نے متعدد دلائل پیش کیے ہیں ۔ ملاحظہ ہو اس کا مقالہ "On the feelings and their neural corrretate, With an Examination of the nature of pain" British Journal of Psychology, viii, 4 (1917) -

لیکن چوں کہ ان دلائل کا انحصار بیشتر دیگر نظریات کی تصحیح پر ہے اور ان میں یہ دلیل جسے میں پیش کر رہا ہوں ، شامل نہیں ، لہذا میرے نزدیک وہ دلائل اپنے دعوے کے لیے ناکافی ہیں ۔

دیگر دلائل کے ساتھ ایک اور دلیل بخش دی ، انھی گم راہ لوگوں میں شامل ہے ۔ ہم تکلیف (Pain) کے لفظ کو راحت (Pleasure) کے مخالف معانی میں اور تکلیف دہ (Painful) کو راحت بخش (Pleasant) کے مخالف معانی میں استعمال کر سکتے ہیں ۔ یا ہم لفظ تکلیف کو بعض قسم کی حسوں کے معنی میں بھی استعمال کر سکتے ہیں ، جو گرم اور سرد اور لامسی حسوں کے ہم پلہ ہوں ۔ اس لفظ کا یہ آخری استعمال نفسیاتی ادب میں کامیاب رہا ہے اور اسے اب راحت کے مخالف معانی میں مزید استعمال نہیں کیا جا تا ۔ ڈاکٹر ایچ ہیڈ (Dr. H. Head) نے اپنی ایک حالیہ تصنیف میں اس امتیاز کو اس طرح بیان کیا ہے[1]۔

''آغاز بحث میں ہی یہ ضروری ہے کہ 'بے چینی' اور 'تکلیف' میں صاف صاف امتیاز کر لیا جائے ۔ تکلیف ایک واضح حاسی کیفیت (Sensory quality) ہے جو گرم اور سرد کے ہم مرتبہ ہے اور اس کی شدت کو تہیج (Stimulation) میں خرچ ہونے والے زور کے مطابق موٹے موٹے گروہوں میں ترتیب دیا جا سکتا ہے ۔ بے چینی برعکس اس کے وہ احساس سرتی ہے (Feeling tone) جو اپنی ذاتی ماہیت کے اعتبار سے راحت کے عین مخالف ہے ۔ یہ ان حسوں کے ساتھ بھی موجود ہو سکتی ہے جو تکلیف دہ یا ناگوار نہ ہوں ۔ جیسے مثال کے طور پر وہ حسیں جو پاؤں کے تلوے میں سہلانے سے پیدا ہوتی ہیں ۔ چیونٹی کے لگاتار کاٹنے سے جو رد عمل پیدا ہوتا ہے وہ بے چینی اور تکلیف دونوں کو لیے ہوئے ہوتا ہے ، کیوں کہ یہ اسی حاسی کیفیت کو بیدار کر دیتا ہے جسے تکلیف کہا جاتا ہے اور ایک ناپسندیدہ حاسی سرتی (Feeling tone) اس کے ہم راہ ہوتی ہے جسے ہم نے بے چینی کا نام دیا ہے ۔ دوسری طرف بہت زیادہ بوجھ سوائے ان صورتوں کے جب اسے براہ راست کسی عرقۂ عصب (Nerve trunk) پر ڈالا جائے ، تکلیف کی نسبت زیادہ بے چینی پیدا کرنے کا رجحان رکھتا ہے ۔''

---

(۱) ملاحظہ ہو : "Sensation and the Cerebral Cortex", Brain, Vol. XLI, Part II (September, 1918) .p. 90
c. f. also Worlgemuth, Loc. cit., pp. 437, 450.

بے چینی اور تکلیف کے معانی میں جو گڑ بڑ مچی ہوئی ہے اُس نے لوگوں کو بے چینی کے بارے میں یوں سمجھنے پر آمادہ کیا ہے کہ فی‌الحقیقت جو کچھ یہ ہے اُس سے کوئی زیادہ ہی اہم (Substantial) چیز ہے ۔ اور یہ بات اپنی حیثیت سے راحت کے عام نظریے پر اثر انداز ہوتی ہے ، کیوں کہ بے چینی اور راحت اس لحاظ سے نمایاں طور پر ایک ہی سطح پر ہیں ۔ جوں ہی بے چینی کا تکلیف کی حس سے صاف صاف امتیاز کر لیا جائے ، یہ بات زیادہ قدرتی دکھائی دیتی ہے کہ بے چینی اور راحت کو ذہنی واردوں کے خواص (Properties) قرار دیا جائے ، بجائے اس کے کہ اُنھیں ایسے جدا گانہ ذہنی واردے سمجھا جائے جو خود بہ خود آ موجود ہوں (یا جو اپنی نوع آپ ہوں)۔ لہذا میں اس رائے کو بالکل رد کر دوں گا کہ وہ جدا گانہ ذہنی واردے ہیں اور اُنھیں ایسے تجربات کے خواص شمار کروں گا جو بالترتیب ناگوار بے چینی کے حامل ، اور خوش گوار راحت کے حامل کہے جائیں گے ۔

یہ بات پڑتال کے قابل ہے کہ آیا وہ ایسے واردوں کی فی‌الواقع کیفیات ہیں یا تعلیلی خواص کے نرے اختلافات ہیں (Causal Properties) ۔ مجھے تو اس مسئلے کے تصفیے کا کوئی راستہ سجھائی نہیں دیتا ۔ دونوں میں سے کوئی نظریہ یکساں طور پر حقائق کی تشریح کے قابل دکھائی دیتا ہے ۔ اگر یہ سچ ہے تو یہ زیادہ محفوظ دکھائی دیتا ہے کہ اس اعتقاد سے پہلو تہی کر لی جائے جو کہتا ہے کہ ایسی ذاتی کیفیات (Intrinsic qualities) ایسے ذہنی واردوں کی جیسے کہ زیر بحث ہیں ، موجود ہیں اور محض تعلیلی اختلافات کو ہی فرض کیا جائے جن سے انکار نہیں ہو سکتا ۔ نظریۂ ذات (Intrinsic Theory) کو مسترد کیے بغیر ہی ہم بے چینی اور راحت کی تعریف یوں کر سکتے ہیں کہ یہ تعلیلی خواص پر مبنی ہیں اور بہتر ہوگا ، اگر ہم وہی بات کہنے پر اکتفا کریں جو دونوں نظریوں کے تحت صحیح ثابت ہو ۔ اس راستے کو اختیار کرتے ہوئے ہم یوں کہیں گے :

''بے چینی کسی احساس یا کسی اور ذہنی وارده کا خاصه ہے ۔ وہ اس امر واقعه پر مشتمل ہے که زیر بحث وارده ایسی اختیاری یا انعکاسی حرکات کو اُکساتا ہے جو کم و بیش کسی ایسی معین تبدیلی کو پیدا کرنے کی طرف مائل ہوتی ہیں که وارده کے خاتمے کو شامل حال رکھے۔''

راحت کسی احساس یا کسی دیگر ذہنی واردے کا خاصه ہے ۔ وہ اس امر واقعه پر مشتمل ہے که زیر بحث وارده یا تو کسی اختیاری یا انعکاسی حرکت کو نہیں اُکساتا ، یا اُکساتا ہے تو محض اُن حرکات کو جو زیر بحث واردے کو طول دینے پر مائل ہوتی ہیں[1] ۔

'شعوری' خواہش جسے ہم نے اب زیر غور لانا ہے ، مشتمل ہوتی ہے خواہش پر ــــــ خواہش انھی معنوں میں جن کی ہم اب تک بحث کرتے آئے ہیں ــــــ بمع ایک سچے اعتقاد کے اس خواہش کے 'مقصد' کے بارے میں ، یعنی اس بارے میں که وہ صورت حالات کیا ہوگی جو بے چینی کو ختم کرکے سکون لائے گی ۔ اگر ہمارا خواہش کا نظریه درست ہے تو عین ممکن ہو سکتا ہے که خواہش کے 'مقصد' کے بارے میں ہمارا اعتقاد غلط ہو ، کیوں که فقط تجربه ہی بتا سکتا ہے که کیا چیز کسی بے چینی کو ختم کرنے کا باعث ہو سکتی ہے ۔ جس صورت میں مطلوبه تجربه عام اور سیدھا سادا ہو ، جیسے که بھوک کے معاملے میں ہے ، کسی غلطی کا سر زد ہونا بہت اغلب نہیں ہوتا ، لیکن دیگر معاملوں میں ، مثلاً ان لوگوں میں عشق بازی کی خواہش جنھیں اس خواہش کو پورا کرنے کا کم ہی تجربه ہو یا بالکل تجربه نه ہو ، ایسی صورت میں غلطیوں کی توقع کی جاتی ہے اور امر واقعه یه ہے که غلطیاں اکثر سر زد ہوتی ہیں ۔ محرضات کے روکنے (Inhibit) کی مشق جو بہت بڑی حد تک مہذب زندگی کے لیے ضروری بن گئی ہے ، غلطیوں کا امکان زیادہ کر دیتی ہے ۔ یه اُن افعال کے تجربے کو روکتی ہیں جہاں خواہش به صورت دیگر

(۱) *C. f.* Thorndike, op. cit., p. 245.

خود بہ خود پہنچا دیتی ہے ۔ اور اس بنا پر بھی غلطیاں کرنا آسان ہو جاتا ہے کہ ممتنع محرضات (Inhibited impulses) بہ ذات خود اس مشق کی وجہ سے غور و فکر میں نہیں آتے یا جلدی سے فراموش کر دیے جاتے ہیں ۔ بالکل فطری غلطیاں بھی جو اس طرح سر زد ہوتی ہیں ، اس چیز کے اکثر و بیشتر اجزا کو ترکیب دیتی ہیں جسے ہم جزوی طور پر غلط اندازے میں خود فریبی کہہ دیتے ہیں اور جو بہ قول فرائڈ محتسب کی کار گزاری سے وابستہ ہے ۔

لیکن ابھی اس سے آگے ایک اور نقطہ بھی ہے جس پر زور دینے کی ضرورت ہے ، یعنی یہ کہ کوئی اعتقاد اس بارے میں کہ کسی چیز کی ہمیں خواہش ہے ، اکثر یہ رجحان اپنے اندر رکھتا ہے کہ اس خواہش کو جس کا اعتقاد کیا گیا ہے ، اپنے ہاں پیدا کیا جائے ۔ یہی امر واقعہ 'شعور' کے خواہش پر اثر کو اتنا پیچیدہ بنا دیتا ہے ۔

جب ہم اعتقاد رکھتے ہوں کہ ہم بعض قسم کی صورت حالات کے خواہش مند ہیں ، تو یہ بات اکثر اس صورت حالات کے لیے واقعی خواہش پیدا کرنے کا رجحان رکھتی ہے ۔ یہ صورت حال جزوی اعتبار سے ہمارے ہیجانات (Emotions) پر الفاظ کے اثر کے باعث ہے ۔ مثلاً ، جیسے علم بلاغت میں ، اور کچھ اس عمومی حقیقت کی بنا پر بھی کہ بے چینی عام حالات میں اس اعتقاد سے متعلق ہے کہ ہم فلاں فلاں چیز کی خواہش رکھتے ہیں جو ہمارے پاس موجود نہیں ۔ اس طرح جو چیز بالاصل کسی خواہش کے معروض کے بارے میں ایک جھوٹی رائے تھی ، ایک قسم کی سچائی کی حامل ہو جاتی ہے ۔ جھوٹی رائے ایک ثانوی ذیلی خواہش (Secondary Subsidiary desire) کو جنم دیتی ہے جو تاہم واقعی خواہش بن جاتی ہے ۔ آئیے ایک مثال سے اس بات کو واضح کریں ۔ فرض کیجیے آپ کی محبوبہ آپ کو اس طرح دغا دے گئی کہ آپ کی خودی کو ٹھیس لگی ۔ لازمی طور پر آپ کی حرضی خواہش (Impulsive desire) اس قسم کی ہوگی جس کو ڈن نے اپنی اس نظم میں بیان کیا ہے :]

''اے قاتلہ تیرے ہاتھوں خفت اٹھا کر جب میں چل بسا . . . .''

وہ واشگاف الفاظ میں کہتا ہے کہ کس طرح مرنے کے بعد ، بے چاری محبوبہ کے پیچھے بھوت کی طرح لگ جائے گا اور اُسے ایک لمحہ کو بھی سکون سے نہ بیٹھنے دے گا ۔ لیکن اپنے اظہار خیال کو اتنا فطری رنگ دینے میں دو چیزیں آپ کے لیے سد راہ ہوں گی ۔ ایک تو آپ کی خود پسندی جو اس بات کو ماننے سے رہی کہ آپ کو کتنی کاری ضرب لگی ہے ، دوسرے آپ کا یقین کہ آپ مہذب اور رحم دل انسان ہیں ، جو انتقام جیسی نا تراش خواہش سے ملوث ہونے سے رہا ۔ لہذا آپ بے قراری محسوس کریں گے ، جو اول اول بالکل بے ہدف دکھائی دے گی لیکن بالآخر اپنے آپ کو ایک شعوری خواہش میں تحلیل (Resolve) کرے گی ، اپنا پیشہ بدلنے کے بارے میں یا دنیا کے گرد چکر لگانے یا پوٹنی (Putney) میں بے نام زندگی بسر کرنے کے بارے میں جیسے کہ آرنلڈبینٹ (Arnold Bennett) کا ہیرو بے نام زندگی بسر کرتا ہے ۔ اگرچہ اس خواہش کا اولین سبب آپ کا اپنی گزشتہ غیر شعوری خواہش کے بارے میں غلط فیصلہ ہے ، پھر بھی نئی شعوری خواہش خود اشتقاقی صحت (Derivative genuine) کی حامل ہے اور اس حد تک آپ کے افعال پر اثر انداز ہونے کے قابل بھی کہ آپ کو دنیا کی سیاحی پر بھیج دے ۔ بہر حال آغازی غلطی (Initial mistake) دو قسم کے اثرات مرتب کرے گی ۔ اول بے قابو لمحات میں ، نیند یا نشے یا بحران کی حالت میں آپ ایسی چیزیں کہیں گے جو آپ نے اُس بے ایمان دغا باز عورت کو گزند پہنچانے کے لیے سوچ رکھیں ہیں ، دوسرے آپ سفر کو مایوس کن پائیں گے اور مشرق کی زمین کو اپنی امیدوں کے مقابلے میں کم دل کش پائیں گے بہ شرطیکہ ایک دن آپ سن لیں کہ اُس مکار عورت کے خود بھی دھوکا کھا جانے کی نوبت آ گئی ۔ اگر یوں ہو جائے تو آپ اعتقاد رکھیں گے کہ آپ اُس سے مخلصانہ ہمدردی رکھتے ہیں ، لیکن آپ اچانک پہلے کی نسبت استوائی جزیروں یا چینی فن کے عجائبات میں بہت زیادہ لطف محسوس کرنے لگیں گے ۔ ایک ثانوی خواہش جو کسی ابتدائی سبب (Primary cause) کے ضمن میں غلط حکم سے مجری ہوئی

ہو ، خود اپنے اندر افعال پر اثر انداز ہونے کی طاقت رکھتی ہے اور بنا بریں ہماری تعریف کی رعایت سے ایک واقعی خواہش ہے ۔ لیکن اوائلی خواہش کی طرح یہ سر بہ سر تشفی دینے کی طاقت نہیں رکھتی ، گویا جب یہ پوری ہو جائے ۔ جب تک اوائلی خواہش پوری نہ ہو باوجود ثانوی خواہش کی کامیابی کے ، بے قراری جاری رہتی ہے ۔ پس اس لیے انسانی تمناؤں کے خود پسندی پر مبنی ہونے کا اعتقاد پیدا ہوتا ہے ۔ خود پسند (Vain) تمنائیں وہ ہیں جو ثانوی ہوں لیکن غلط اعتقادات اس اعتراف میں سد راہ ہوتے ہیں کہ وہ ثانوی ہیں ۔

جس چیز کو قدرے موزوں طور پر خود فریبی کہا جا سکتا ہے وہ من مانے اعتقادات وضع کرنے میں خواہشات کے عمل سے پیدا ہوتی ہے ۔ ہم بہت سی ایسی چیزوں کی خواہش رکھتے ہیں جن کو حاصل کرنا ہمارے بس میں نہیں ۔ یہی کہ ہم دنیا بھر میں ہر دل عزیز ہو جائیں اور تعریف حاصل کریں ، یا یہ کہ ہمارا کام زمانے کے لیے عجائبات میں سے ہو اور یہ کہ دنیا اس طرح از سر نو مرتب کی جائے کہ سب کے لیے انتہائی مسرتوں کا باعث بنے ، اگرچہ ہمارے دشمنوں کے لیے نہیں ، جب تک وہ توبہ استغفار سے کام نہ لیں اور دکھ درد اٹھا کر پاکیزہ نہ ہو جائیں ۔ یہ ایک طول امل ہے اور فقط اپنی سعی و کاوش سے اس کا حصول امر محال ہے ۔ لیکن یہ دیکھا جاتا ہے کہ جو تشفی ان چیزوں کے میسر آ جانے سے حاصل ہوگی اس کا ایک بہت کافی حصہ حاصل کیا جا سکتا ہے ، اس اعتقاد کی نسبتاً بہت زیادہ آسانی سے کہ وہ چیزیں حاصل کی جا سکتی ہیں یا میسر آ جائیں گی ۔ اعتقادات کو گھڑنے کی یہ خواہش بر عکس اس خواہش کے جو فی‌الواقعہ حقائق سے وابستہ ہے ، ثانوی خواہش کا ایک مخصوص معاملہ ہے اور تمام ثانوی خواہشات کی طرح یہ خواہش بھی پوری ہو جانے کے باوجود آغازی بے چینی (Initial discomfort) کو مکمل طور پر ختم کرنے کا باعث نہیں بنتی ۔ تاہم اعتقادات سے مربوط خواہش بر عکس حقائق سے مربوط خواہش کے ، کیا انفرادی کیا اجتماعی اعتبار سے ، بے حد قوی آلۂ کار ہے ۔ اعتقاد کی نوعیت کے اعتبار سے اسے 'خود پسندی' ، رجائیت یا

فریب کا نام دیا جاتا ہے ۔ جو لوگ کافی طاقت رکھتے ہیں وہ ہر اُس شخص کو جو اُن کے اپنے اعتقاد پر یا اپنی برتری کے بارے میں ، یا کائنات کی برتری کے بارے میں ضرب لگانے کی کوشش کرتا ہے ، بالعموم قید کر دیتے ہیں یا مار ڈالتے ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ باغیانہ پردہ دری اور کلمات کفر ہمیشہ مجرمانہ لغزشیں قرار دی جاتی رہی ہیں اور دی جاتی رہیں گی ۔

بہت حد تک من مانے اعتقادات گھڑ لینے کی خواہشوں کی وجہ سے ہی خواہش کی بنیادی حیثیت اتنی روپوش ہو گئی ہے اور اس کارکردگی میں شعور کا جو حصہ ہے وہ نہ صرف اتنا پریشان کن ہو جاتا ہے بلکہ اُسے ضرورت سے زیادہ بڑھا چڑھا کر بیان کیا جاتا ہے ۔

اب ہم خواہش اور احساس کے ضمن میں اپنے تجزیے کی تلخیص پیش کر سکتے ہیں ۔

کسی قسم کا کوئی ذہنی وارده ـــــــ احساس ، تمثالچه ، اعتقاد یا ہیجان ممکن ہے افعال کے کسی ایسے مجموعے کا سبب ہو جو کہ جاری رہے ، جب تک کوئی چیز اسے مانع نہ آئے یہاں تک کہ کسی کم و بیش معین صورت حالات تک رسائی ہو جائے ۔ افعال کے ایسے مجموعے کو ہم 'کرداری سلسلہ' کہتے ہیں ۔

تعیّن (Definiteness) کا درجہ ممکن ہے بہت زیادہ متنوع ہو ۔ بھوک کو تو بالعموم کوئی خوراک چاہیے ، لیکن کسی خاص خوراک پر اگر آنکھ پڑ جائے تو ایک ایسی خواہش ہوتی ہے جو اس امر کی مقتضی ہوتی ہے کہ اس خاص خوراک کو ہڑپ کر لیا جائے ۔ اس قسم کے واردوں کے سلسلے کو پیدا کرنے کا ملکہ یا خاصہ (Property) بے چینی کہلاتا ہے ۔ ذہنی واردوں کا وہ خاصہ جن میں کہ سلسلہ ختم ہوتا ہے ، 'راحت' کہلاتا ہے ۔ جو افعال سلسلے کو مرتب کرتے ہیں انہیں خالصاً میکانکی نہیں ہونا چاہیے ۔ یعنی انہیں لازمی طور پر جسمانی حرکات ہونا چاہیے جن کی تعلیل میں عصبی بافت (Nervous Tissue) کے مخصوصی خواص شامل ہوتے ہیں ۔ یہ سلسلہ

ایک سکون کی حالت پر ختم ہو جاتا ہے یا کسی ایسے فعل کی حالت پر جو صرف سکون کو بحال رکھنے کا رجحان رکھتا ہے ۔ وہ صورت حالات جس میں یہ سکون کی حالت حاصل کی جاتی ہے ، سلسلہ کا 'مقصد' کہلاتی ہے ۔ اور وہ ابتدائی ذہنی وارده جو بے چینی کو شامل حال رکھتا ہے 'خواهش' نام پاتا ہے ، اس صورت حالات کی خواهش جو سکون لاتی ہے ۔

کسی خواهش کو 'شعوری' اسی وقت کہا جاتا ہے جب یہ ایسے سچے اعتقاد کو شامل حال رکھتی ہو کہ فلاں فلاں صورت حال میں کیا چیز سکون لائے گی ۔ اگر یہ بات نہیں تو یہ غیر شعوری ہے ۔ تمام اوائلی خواهشات غیر شعوری ہوتی ہیں اور انسانوں میں خواهشوں کے مقاصد کے بارے میں اعتقادات بسا اوقات غلط ہوتے ہیں ۔ یہ غلط اعتقادات ایسی ثانوی خواهشوں کو جنم دیتے ہیں جو انسانی خواهش کی نفسیات میں قسم قسم کی دل چسپ پیچیدگیاں پیدا کر دیتی ہیں ، لیکن بنیادی طور پر انسانی خواهش کی اُن خصوصیات کو بدل نہیں سکتیں جو انسانی خواهش اور حیوانی خواهش میں مشترک ہیں ۔

خطبۂ چہارم

زندہ عضویوں کے موجودہ واردوں پر سرگزشت ماضی کا اثر

(INFLUENCE OF PAST HISTORY ON PRESENT OCCURRENCES IN LIVING ORGANISMS)

اس خطبے کی بحث ایک بہت عمومی خصوصیت (General characteristic) سے سروکار رکھے گی۔ یہ خصوصیت چاہے کلی طور پر نہ سہی، نمایاں طور پر ضرور زندہ اجسام کے کردار کو بے جان مادے کے کردار سے ممیز کرتی ہے۔ اس کو بیان کرنا مطلوب ہو تو یوں کہیے کہ:

ایک عضویہ کا رد عمل ایک دیے ہوئے مہیج کے جواب میں اکثر اوقات عضویہ کی گزشتہ سرگزشت پر منحصر ہوتا ہے نہ کہ فقط اس مہیج پر اور عضویہ کی تا حال قابل دریافت موجودہ حالت پر۔

یہ خصوصیت اس ضرب المثل میں پنہاں ہے کہ دودھ کا جلا چھاچھ بھی پھونک پھونک کر پیتا ہے۔ ممکن ہے جلن نے کوئی ایسی نشانیاں باقی نہ چھوڑی ہوں جو نظر آ سکیں، پھر بھی یہ جلن آگ کے روبرو بچے کے رد عمل کو ضرور بدل دیتی ہے۔ یہ سوچنے کا رواج ہی پڑ گیا ہے کہ ایسی صورتوں میں ماضی دماغ کی ساخت کو تبدیل کر دینے کی وجہ سے اثر انداز ہوتا ہے نہ کہ بلا واسطہ طور پر۔ میں اس بات کا متمنی نہیں ہوں کہ اس مفروضے کے باطل ہونے کی جانب اشارہ کروں۔ مجھے

صرف یہ بتایا مطلوب ہے کہ یہ صرف ایک مفروضہ ہے ۔ اس مفروضے کے حق میں جو دلائل ہیں موجودہ خطبے کے اخیر میں ان کو زیر بحث لاؤں گا۔ اگر فی الواقعہ مشاہدے میں آنے والے حقائق تک ہی اپنی توجہ محدود رکھی جائے تو ہمیں بالضرور کہنا پڑے گا کہ گزشتہ واردے ، علاوہ موجودہ مہیج اور عضویہ کی موجودہ قابل دریافت حالت کے ، رد عمل کی تعلیل (Causation) میں دخل رکھتے ہیں ۔

یہ خصوصیت تمام تر زندہ عضویوں تک ہی محدود نہیں ۔ مثال کے طور پر وہ فولاد جس پر مقناطیسی عمل ہو چکا ہو دیکھنے میں اس فولاد کی ہی طرح نظر آتا ہے جس پر مقناطیسی عمل نہیں ہوا ، لیکن بعض اعتبار سے اس کا کردار ضرور مختلف ہے ۔ تاہم ایسے مظاہر مردہ مادہ کے ضمن میں اکثر کم ہی نظر پڑتے ہیں اور ہیں بھی کم اہم ، بہ نسبت زندہ عضویوں کے معاملے کے ۔ نیز مردہ مادے کے معاملے میں ساخت کی خورد بینی تبدیلوں کے ضمن میں ــــــــ یعنی ان تبدیلیوں کے ضمن میں جو کہ گزشتہ واردوں اور حاضرہ تبدیل شدہ عمل کی بیچ کی کڑی ہیں ، تسلی بخش مفروضے گھڑ لینا زندہ عضویوں کی نسبت بہت کم مشکل ہے ۔ زندہ عضویوں کے معاملے میں عملی اعتبار سے ہر وہ چیز جو ان کے جسمانی اور ذہنی دونوں قسم کے کردار کا طرۂ امتیاز ہے ، ماضی کے اسی برقرار رہنے والے اثر سے وابستہ ہے ۔ مزید بریں وسیع معنوں میں بات کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ عمل میں تبدیلی عام طور پر اسی قسم کی ہوتی ہے جو حیاتیاتی اعتبار سے عضویہ کے لیے مفید ہو ۔

سیمن سے ماخوذ ایک اشارے کا تتبع کرتے ہوئے (Die Mneme Leipzig, 1904, 2nd Edition, 1908, English Translation, Allen and Unwin, 1921; Die Mnemischen Empfindungen, (Leipzig, 1909 ہم کہہ سکتے کہ ایک عضویہ کے وہ جوابی افعال یاد داشتی مظاہر (Mnemic Phenomena) کہلائیں گے جو جوابی افعال کہ ــــــ جہاں تک تاحال مشاہدہ میں آئے ہوئے حقائق کا تعلق ہے ــــ تعلیلی قوانین (Casual laws) کے تحت صرف اسی صورت میں لائے جا سکتے ہیں کہ گزشتہ واردوں کو عضویہ کی سرگزشت میں بہ حیثیت

موجودہ رد عمل کے اسباب کے ایک حصہ کے شامل کر لیا جائے۔ میں فقط یہی کہنا نہیں چاہتا ۔ یہ معاملہ تو ہمیشہ ایسے ہی رہے گا کہ گزشتہ واردے اسباب کے ایک تانتے کا جزو ہوں گے جو تانتا کہ موجودہ واقعے تک پہنچتا ہے ۔ میرا مطلب یہ ہے کہ موجودہ واقعے کا سبب قریبہ (Proximate cause) بیان کرنے کی سعی کرتے وقت کوئی پچھلا واقعہ یا واقعات ضروری طور پر شامل کر لینے چاہئیں بہ شرطیکہ ہم دماغ کی ساخت کی بعض مفروضی ترمیمات (Hypothetical modifications) میں پناہ نہ لینا چاہتے ہوں ۔ مثال کے طور پر اگر کسی جڑی بوٹی[1] کا دھواں آپ کے مشام تک پہنچے اور کوئی پچھلا موقع بھی آپ کو یاد آ جائے، جب آپ نے اسے پہلے بھی سونگھا تھا، تو آپ کی یاد داشت کا سبب جہاں تک تا حال قابل مشاہدہ مظاہر کا تعلق ہے ، جڑی بوٹی کے دھوئیں (موجودہ مہیج) اور پہلے موقعے (گزشتہ تجربے) دونوں پر مشتمل ہوتا ہے ۔ وہی مہیج دوسرے آدمی میں ، جس نے آپ کے پہلے تجربے میں شرکت نہیں کی ، وہی یاد داشت پیدا نہ کر سکے گا، گو یہ بات واضح ہے کہ پہلے تجربے نے آپ کے دماغ کی ساخت میں کوئی قابل مشاہدہ آثار باقی نہیں چھوڑے ۔ بنا بریں 'وہی سبب ، وہی اثر' والے مقولے کے مطابق ہم اکیلے جڑی بوٹی کے دھوئیں کو آپ کی یاد داشت کا سبب قرار نہیں دے سکتے، کیوں کہ دوسرے شخص کے معاملے میں یہ وہی اثر مرتب نہیں کرتا ۔ آپ کی یاد داشت کا سبب بالضرور جڑی بوٹی کا دھواں اور گزشتہ وارده دونوں مل کر ہی ہوں گے ۔ چنانچہ اس بحث کے مطابق آپ کی یاد داشت ایک مثال ٹھہری اس چیز کی جسے ہم 'یاد داشتی مظاہر' کا نام دے رہے ہیں ۔

اگلی بحث چھیڑنے سے پہلے یاد داشتی مظاہر کی مختلف اقسام کی مثالیں پیش کر دینا زیادہ بہتر ہوگا :

(الف) اکتسابی عادات (Acquired Habits)

دوسرے خطبے میں ہم نے دیکھا تھا کہ کس طرح حیوانات تجربے

---

(۱) Peat-smoke—دھواں اس نباتی مادہ کا جو دلدل میں گلتا سڑتا ہے اور کوئلے کا کام دیتا ہے ۔

سے پنجروں یا گورکھ دھندوں سے باہر نکلنا سیکھ سکتے ہیں یا دیگر افعال بجا لا سکتے ہیں جو ان کے لیے مفید ہوں ، چاہے ان کی جبلتیں اکیلی ہی ان افعال کی ضامن نہ ہوں ۔ ایک بلی جو کسی ایسے پنجرے میں ڈال دی جائے جس کا اسے تجربہ ہو ، مختلف طور پر پیش آتی ہے ، اس طریقے سے جس طریقے سے کہ یہ پہلے پیش آئی تھی ۔ ہم مفروضے بہ آسانی تراش سکتے ہیں اور عین اغلب ہے کہ وہ مفروضے (Hypotheses) درست ہوں ـــــ یہ مفروضے دماغ میں اُن رابطوں کی موجودگی کے بارے میں ہوتے ہیں جنھیں پچھلے تجربے نے پیدا کیا اور جو رابطے اب بہ ذات خود مختلف رد عمل کا سبب ہیں ـــــ لیکن قابل مشاہدہ حقیقت یہی ہے کہ پنجرے میں پڑنے کا مہیج دھرائے جانے پر جداگانہ نتائج پیدا کرتا ہے ۔ نیز یہ کہ بلی کے کردار کا قابل دریافت سبب نرا پنجرہ اور بلی کی اپنی قابل دریافت عضوی تنظیم (Ascertainable organisation) نہیں بلکہ پنجرے کے ضمن میں اس کی گزشتہ سرگزشت بھی ہے ۔ ہمارے موجودہ زاویۂ نگاہ سے معاملہ اس سوال سے آزاد ہے کہ آیا بلی کا کردار کسی ذہنی حقیقت کے سبب ہے جسے 'علم' کہا جاتا ہے یا فقط ایک جسمانی عادت پر مبنی ہے ۔ ہمارا معتاد علم (Habitual knowledge) ہمیشہ ہمارے اذہان میں موجود نہیں ہوتا بلکہ مناسب مہیجات اس کو بلا لاتے ہیں ۔ اگر ہم سے یہ پوچھا جائے کہ فرانس کا دارالحکومت کیا ہے تو ہم جواب دیتے ہیں ، 'پیرس' ـــــ پچھلے تجربے کی بنا پر! پچھلا تجربہ ہمارے رد عمل کی تعلیل کو اتنا ہی ضروری ہے جتنا کہ موجودہ سوال ۔ اس طرح ہمارا تمام تر معتاد علم اکتسابی عادات پر مشتمل ہوتا ہے اور یادداشتی مظاہر کے تحت آتا ہے ۔

(ب) تمثالچے (Images)

کسی بعد کے خطبے میں مجھے تمثالچوں کے بارے میں بہت کچھ کہنا ہوگا ۔ فی الحال میں ان سے صرف اسی قدر سروکار رکھنا چاہتا ہوں کہ وہ گزشتہ حسّوں کی 'نقلیں' ہیں ۔ جب آپ کسی کی زبان سے 'نیویارک' نکلتے سنیں ، اغلباً کوئی تمثالچہ آپ کے ذہن میں آ جاتا ہے ،

یا تو اس جگہ کا (بہ شرطیکہ آپ وہاں گئے ہوں) ، یا اس جگہ کی کسی تصویر کا (اگر آپ وہاں نہیں گئے)۔ وہ تمثالچہ آپ کے گزشتہ تجربے کی بنا پر ہے اور ساتھ ہی اتنا ہی موجودہ مہیج کی بنا پر بھی ، جو مہیج کہ 'نیویارک' کے حروف نے پیدا کیا۔ اسی طرح وہ تمام تمثالچے جو آپ خوابوں میں دیکھتے ہیں ، تمام کے تمام مبنی ہوتے ہیں آپ کے گزشتہ تجربے اور ساتھ ہی خواب دیکھنے کے موجودہ مہیج پر۔ بالعموم یہ یقین رکھا جاتا ہے کہ تمام تمثالچے اپنے زیادہ سیدھے سادے معانی میں ، حسوں کی نقلیں ہیں۔ اگر معاملہ یوں ہی ہے تو ان کی یاد داشتی سیرت (Mnemic Character) عیاں ہے۔ یہ بات نہ صرف از خود بلکہ اس وجہ سے بھی اہم ہے کہ——جیسا کہ ہم ما بعد دیکھیں گے——تمثالچے اس معاملے میں جسے سوچنا کہا جاتا ہے ، ایک لازمی خدمت سر انجام دیتے ہیں۔

(ج) تلازم (Associations)

تلازم کے ضمن میں ذہنی اعتبار سے موٹی موٹی باتیں یہ ہیں کہ جب ہم کسی ایسی چیز کا تجربہ کریں جس کا ہم نے پہلے بھی تجربہ کیا ہو تو موجودہ تجربہ پہلے تجربے کے سیاق و سباق کو یاد دلانے کا رجحان رکھتا ہے۔ جڑی بوٹی کے دھوئیں کی بو کسی پہلے سین کو یاد کروا دیتی ہے۔ یہی وہ مثال ہے جس پر ہم نے ابھی ابھی بحث کی تھی۔ اور یہ عیاں طور پر ایک یاد داشتی مظہر ہے۔ ایک اور زیادہ خالص طور پر طبیعی تلازم (Physical Association) بھی موجود ہے جو جسمانی عادت سے تمیز کیے جانے کے قابل نہیں۔ یہی وہ قسم ہے جس کا مسٹر تھارن ڈائک (Thorndike) نے حیوانات میں مطالعہ کیا ہے ، یعنی ان صورتوں میں جہاں کہ کوئی ایک مہیج کسی ایک فعل سے متلازم (Associated) ہوتا ہے۔ یہ طبیعی تلازم اسی قسم کا ہوتا ہے جیسا کہ مثال کے طور پر ڈرل کرتے وقت سپاہیوں کو سکھایا جاتا ہے۔ ایسے معاملے میں ضروری نہیں کہ کوئی ذہنی چیز بھی موجود ہو بلکہ مجھے تو یہ نرا جسمانی عادت والا معاملہ ہی دکھائی دیتا ہے۔ تلازم اور

عادت میں بالجوہر کوئی امتیاز نہیں کیا جا سکتا اور جو مشاھدے ہم نے عادت کے بارے میں ، بہ حیثیت ایک یادداشتی مظہر کے ، کیے ، یکساں طور پر تلازم پر بھی عائد ہوتے ہیں ۔

(د) ادراک کے غیر حسّی اجزاء (Non-Sensational Elements in Perception)

جب ہم کسی مانوس قسم کی چیز کا ادراک کریں تو جو کچھ موضوعی طور پر فی الفور سامنے دکھائی دیتا ہے اس کا بہت سا حصہ حقیقتاً گزشتہ تجربے سے ماخوذ ہوتا ہے ۔ جب ہم کسی شے کو دیکھیں ، یوں ہی کہہ لیجیے ایک پیسے کو دیکھیں تو ہم اس کی حقیقی شکل سے آگاہ دکھائی دیتے ہیں ۔ ہم کسی گول مول شے کا ارتسام (Impression) رکھتے ہیں نہ کہ کسی بیضوی چیز کا ۔ تصویر کشی سیکھتے وقت یہ ضروری ہے کہ چیزوں کو جیسا کہ وہ احساس (Sensation) میں نظر آتی ہیں ، از سر نو پیش کرنے کا فن سیکھ لیا جائے ۔ چیزیں جیسا کہ یہ ادراک میں نظر آتی ہیں ۔ فن مصوری کا مواد نہیں ۔ اور فن کاری یہ ہے کہ چیز کی باصری ہیئت (Visual Appearance) کی خانہ پری اس طرح کر دی جائے کہ یہ چیز کیسی لگے گی ، حس لامسہ میں وعلیٰ ھذا القیاس ۔ یہ 'خانہ پری' اور اصلی شکل کو مہیا کرنے والا معاملہ ہمارے ادراک کی حسی تہہ کے انتہائی عام ہمضافوں[1] پر مشتمل ہوتا ہے ۔ ممکن ہے ایسا بھی ہو کہ کسی خاص صورت میں اصلی ہمضافے خلاف معمول ہوں ۔ مثال کے طور پر فرض کر لیجیے کہ جس چیز کو ہم دیکھ رہے ہیں وہ ایک غالیچہ ہے ۔ اس غالیچے کا تانا بانا اس طرح ترتیب دیا گیا کہ یہ دیکھنے میں ٹائلوں (Tiles) کی طرح نظر آتا ہے ۔ اگر معاملہ ایسا ہی ہو تو ہمارے ادراک کا غیر حسی جزو التباسی (Illusory) ہوگا ، یعنی یہ اُن کیفیات کو مہیا کرے گا جو زیر بحث شے فی الواقعہ اپنے اندر نہیں رکھتی ۔ لیکن عام قاعدے سے اشیا بالضرور اُن کیفیات کی حامل ہوتی

(1) Most usual correlates of the sensational core in our experience.

ہیں جن کا خود ادراک اضافہ کرتا ہے ۔ اور ادراک کا یہ اضافہ کرنا ایک ایسا امر ہے جس کی توقع کی جا سکتی ہے کیوں کہ عام اشیا کا تجربہ اس بات کا باعث بن جاتا ہے کہ ادراک اضافہ کرے ۔ اگر ہمارا تجربہ مختلف ہوتا تو ہم حس کی خانہ پری اس طریقے پر نہ کرتے ۔ ہاں اُن صورتوں کا معاملہ جدا گانہ ہے جہاں کہ یہ خانہ پری جبلی ہو اکتسابی نہ ہو ۔ غور سے دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ انسان میں وہ سب کچھ جو مکانی ادراک (Space perception) کو تشکیل دیتا ہے ، بہ شمولیت باصرہ ، لامسہ اور دیگر قوائے حواس کے ، تقریباً سب کا سب اکتسابی ہے ۔ اُس صورت میں تمام عام ادراکات (Common Perceptions) میں ، یعنی اُن ادراکات میں جن کے ذریعے ہم عام اشیا سے کام لیتے ہیں ، ایک وسیع یاد داشتی عنصر[1] موجود ہے ، نیز ایک اور قسم کی مثال لیجیے ۔ ذرا تصور تو کیجیے کہ ہم کس قدر حیران ہوں گے اگر ہم کسی بلی کو بھونکتے اور کسی کتے کو میاؤں میاؤں کرتے سنیں ۔ یہ حیرانی کا ہیجان (Emotion) گزشتہ تجربے پر مبنی ہوگا اور اس اعتبار سے ہماری تعریف کے مطابق ایک یاد داشتی مظہر شمار ہوگا ۔

(ر) حافظہ بہ حیثیت علم (Memory as Knowledge)

جس قسم کے حافظے کی میں اب بات کر رہا ہوں وہ کسی شخص کے اپنے تجربے میں کسی گزشتہ واقعے کا معین یا واضح علم ہے ۔ وقتاً فوقتاً ہم اُن چیزوں کو یاد کرتے رہتے ہیں جو ہم پر بیتی ہیں ، کیوں کہ کوئی چیز حال میں ان کی یاد دلاتی رہتی ہے ۔ بعینہٖ وہی موجودہ شے اس یاد کو تازہ نہ کرواتی اگر ہمارا پچھلا تجربہ مختلف ہوتا ۔ اس طرح ہمارے یاد کرنے کا باعث :

(۱) موجودہ مہیج
(۲) گزشتہ وارده

دونوں ہی ہیں ۔ لہٰذا ہماری تعریف کے مطابق حافظہ بہ حیثیت علم ایک

---

(1) Large Mnemic Element.

یاد داشتی مظہر ٹھہرا ۔ یاد داشتی مظاہر کی کوئی ایسی تعریف جو حافظے کو شامل نہ کرے ، بے شک ایک ناقص تعریف ہوگی ۔ تعریف کا اہم نکتہ یہ نہیں کہ یہ تعریف حافظے کو شامل رکھتی ہے بلکہ اہم نکتہ تو یہ ہے کہ یہ حافظے کو بہ حیثیت انواع مظاہر کی ایک ایسی نوع کے شامل رکھتی ہے کہ ان تمام خصوصیات پر حاوی ہے جو نفسیات کے نفس مضمون کا خاصہ معلوم دیتی ہیں ۔

(ز) تجربہ (Experience)

لفظ تجربہ اکثر بڑے مبہم الفاظ میں شمار کیا جاتا ہے ۔ جیمز جیسا کہ ہم نے دیکھا ، اسے دنیا کے تمام مواد اولی پر محیط گردانتا ہے ۔ لیکن لفظ کا یہ استعمال قابل اعتراض دکھائی دیتا ہے ، کیوں کہ ایک خالص طبیعی دنیا میں چیزیں واقع ہوتی رہیں گی ، بغیر اس بات کے کہ کوئی تجربہ وجود میں آئے ۔ یہ فقط یاد داشتی مظاہر ہی ہیں جو تجربے کو وجود بخشتے ہیں ۔ ہم اسی صورت میں کہہ سکتے ہیں کہ ایک حیوان ایک واردہ کا تجربہ رکھتا ہے جب یہ واردہ حیوان کے مابعد کے کردار میں ترمیم پیدا کردے ، یعنی جب یہ حیوان کی زندگی میں آئندہ واردوں کے سبب کا یاد داشتی جزو ہو ۔ جلا ہوا بچہ جو آگ سے خوف کھاتا ہے ، آگ کا 'تجربہ' کر چکا ہے ، لیکن ایک سوئی جسے آگ پر پھینکا گیا اور پھر اٹھا لیا گیا ، اس قسم کے کسی تجربے سے عاری ہے کیوں کہ آگ پر دوبارہ پھینکے جانے کی صورت میں یہ کسی قسم کا احتجاج نہیں کرتی ۔ 'تجربے' کا جوہر یہ ہے کہ یہ کردار کی ترمیم کر دیتا ہے اور یہ ترمیم جو کچھ تجربے میں آئے ، اسی کے باعث ہوتی ہے ۔ فی الواقعہ ہم تجربے کے ایک تانتے کی ، یا ایک سوانح عمری کی یوں تعریف کر سکتے ہیں کہ یہ ایسے واردوں کا ایک شمارہ ہے جو واردے کہ یاد داشتی تعلیل سے آپس میں مربوط ہیں ۔ میری سوچ میں یہی وہ خصوصیت ہے جو کسی اور خصوصیت سے بڑھ چڑھ کر عضویوں سے سروکار رکھنے والے علوم کو طبیعیات سے ممیز کرتی ہے ۔

یاد داشتی مظاہر پر سب سے اچھا لکھنے والا جس کا مجھے علم ہے ، رچرڈ سیمن (Richard Semon) ہے جس کے نظریے کا بنیادی حصہ آگے چلنے سے پہلے میں تلخیص کی صورت میں پیش کرنے کی کوشش کروں گا ۔

جب ایک عضویہ — کوئی حیوان یا کوئی پودا — کسی ایسے مہیج کے تحت لایا جائے جو اس حیوان یا پودے میں کسی قسم کی انگیخت (Excitement) پیدا کر دے تو مہیج کو ہٹا لینے سے پھر ایک توازن کی حالت عود کر آتی ہے ، لیکن توازن کی نئی حالت پرانی حالت سے مختلف ہوتی ہے جیسا کہ رد عمل کی بدلی ہوئی صلاحیت سے عیاں ہے ۔ مہیج سے پہلے کی متوازن حالت ابتدائی تغافلی حالت (Primary indifference state) کا نام پا سکتی ہے ۔ وہ حالت جو مہیج کی موقوفی پر نمودار ہوتی ہے ، ثانوی تغافلی حالت (Secondary indifference state) کہلاتی ہے ۔ ہم ایک مہیج کے انگرافک معلول (Engraphic Effect) کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ یہ وہ معلول ہے جو ابتدائی اور ثانوی تغافلی حالتوں کے درمیان فرق پیدا کرتا ہے ۔ اور خود اس فرق کی تعریف ہم یوں کرتے ہیں کہ وہ مہیج کے باعث پیدا ہونے والا انگرام (Engram) ہے ۔ یاد داشتی مظاہر کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ وہ مظاہر جو انگراموں کے باعث ہوں ۔ حیوانوں میں ایسے مظاہر خصوصاً اعصابی نظام کے ساتھ متلازم ہوتے ہیں ، لیکن کلی طور پر اعصابی نظام سے ہی نہیں ، یہاں تک کہ انسانوں میں بھی یہی حال ہے ۔

جب وہ مہیج اکٹھے ہی وارد ہوں تو دونوں میں سے وہ جو بعد میں وارد ہوتا ہے ، اس امر کا امکان رکھتا ہے کہ پہلے مہیج کے رد عمل کو بھی اپنے رد عمل کے ساتھ بیدار کردے ۔ ہم اس اثر کو ایقاضی اثر (Ekphoric Influence) اور ایسی خصوصیت رکھنے والے مہیجات کو ایقاضی مہیجات (Ekphoric Stimuli) کہتے ہیں۔ ایسے کسی معاملے میں ہم دونوں مہیجوں کے انگراموں کو متلازم کہتے ہیں ۔ تمام بیک وقت جنم لینے والے انگرام متلازم ہوتے ہیں ۔ امر واقعہ یہ

ہے کہ کوئی تنہا (Isolated) مہیج ایسا نہیں جو انگرام باقی چھوڑے بلکہ کسی ایک لمحے پر مہیجات کی مجموعی تعداد ہی وہ چیز ہے جو انگرام باقی چھوڑتی ہے ۔ نتیجۃً اس کل تعداد کا کوئی حصہ ـــــ اگر یہ حصہ عود کرے ـــــ اُس تمام رد عمل کو بیدار کرنے کا رجحان رکھتا ہے جو رد عمل کہ پہلے مرتب ہوا تھا ۔ سیمن قرار دیتا ہے کہ انگرام ورثے میں مل سکتے ہیں ۔ نیز یہ کہ ایک حیوان کی طبعی عادات اس کے آبا و اجداد کے تجربے کی بنا پر ہو سکتی ہیں ۔ اس موضوع پر وہ سیموئل بٹلر (Samuel Butler) کی طرف رجوع کرنے کو کہتا ہے ۔

سیمن دو 'یاد داشتی اصول' پیش کرتا ہے : پہلا یعنی جسے قانون انگرافی کہا جاتا ہے ، یوں ہے : ''کسی ایک عضویہ میں تمام ہم وقتی انگیختیں ایک مربوط ہم وقتی انگیختی خلط (Complex) کو تشکیل[1] دیتی ہیں جو خلط کہ اُسی حیثیت سے جس کا کہ ذکر آ چکا ہے انگرافی طور پر کار فرما ہوتا ہے ۔ یعنی اپنے پیچھے ایک مربوط انگرام خلط چھوڑتا ہے ۔ یوں انگرام خلط اپنی بساط کے مطابق ایک کل کو تشکیل دیتا ہے'' (Die mnemischen empfindungen p. 146) ۔ دوسرا یاد داشتی اصول یا قانون ایقاض (Law of Ekphori) یوں ہے : ''جو سرگرم محل پہلے انگرافی اعتبار سے کار فرما ہو چکا ، اُسی محل کی جزوی واپسی ایک ہم وقتی انگرام[2] خلط پر ایقاضی اعتبار سے کار پرداز ہوتی ہے[3]'' (16, p. 173)۔ یہ دونوں قوانین باہم مل کر ایک حد تک ایک قابل مشاہدہ حقیقت کی نمائندگی کرتے ہیں ۔ قابل مشاہدہ حقیقت

(1) All Simultaneous excitements in an organism form a connected simultaneous excitement-complex which as such works engraphically i.e. leaves behind a connected engram-complex, which in so far forms a whole.

(2-3) The partial return of the energetic situation which formerly worked en-graphically operates ekphorically on a simultaneous engram-complex.

یہ ہے کہ جب مہیجات کا کوئی خلط (Complex of Stimuli) اول جوابی افعال کا خلط پیدا کر چکا ، تو مہیجات کی جزوی واپسی اس امر کا رجحان رکھتی ہے کہ تمام کے تمام جوابی افعال کے اعادے کا باعث بنے ۔ سیمن اپنے بنیادی تصورات کو مسئلے کی اطراف و جوانب پر اس طرح چسپاں کرتا ہے کہ اُس کی بحث دل چسپ بھی ہے اور طبع زاد بھی ۔ اس کے چند ایک تصورات سے ہمیں آگے چل کر واسطہ پڑے گا لیکن فی‌الحال تو یاد داشتی مظاہر کی بنیادی خصوصیت ہی زیر بحث ہے ۔

سیمن اعتراف کرتا ہے کہ فی الحال انگرام کی نوعیت کے بارے میں اس سے زیادہ کہنا نا ممکن ہے کہ یہ بالضرور عضویہ کے جسم میں کسی مادی تبدیلی پر مشتمل ہے ("Die Mnemischen Emp findungen" p. 376) ۔ اور واقعہ یہ ہے کہ انگرام کی نوعیت ایک فرضی بات ہے جسے نظری بحثوں کے لیے گھڑ لیا گیا ۔ یہ کسی بلاواسطہ مشاہدے کی پیداوار نہیں ۔ اس میں شک نہیں کہ علم عضویات ـــــ خصوصاً دماغ میں کسی فاسد تغیر کے باعث حافظے کی خرابی ـــــ اس مفروضے کے لیے دلائل بہم پہنچاتا ہے تاہم یہ ایک مفروضہ ہی رہ جاتا ہے ، جس کی صحت کے بارے میں اس خطبے کے اخیر میں بحث کی جائے گی ۔

میرے خیال میں عضویات کی موجودہ حالت میں انگرام کو داخل بحث کر لینا یاد داشتی مظاہر کی بحث کو سیدھا سادہ بنانے میں مفید مطلب ثابت نہیں ہوتا ۔ میری سوچ میں یاد داشتی مظاہر کے معلومہ قوانین کو اگر قواعد و ضوابط میں ڈھالنا مقصود ہو تو ہمیں اُن قوانین کا بیان تمام تر قابل مشاہدہ حقائق کی زبان (Terms) میں کرنا پڑے گا ، اس طرح کہ وقتی طور پر اس چیز کو تسلیم کر لیں جسے ہم یاد داشتی تعلیل (Mnemic causation) کا نام دے سکتے ہیں ۔ اس یاد داشتی تعلیل سے میرا مطلب اس قسم کی تعلیل ہے جس کا میں نے اس خطبے کے آغاز میں ذکر کیا تھا، یعنی ایسی تعلیل جس میں علت قریبہ نہ صرف ایک موجودہ واقعے پر مشتمل ہو بلکہ موجودہ واقعے اور

گزشتہ واقعے پر ۔ میں اس بات پر زور دینا نہیں چاہتا کہ اس شکل کی تعلیل حرف آخر (Ultimate) ہے ، بلکہ یہ کہنا چاہتا ہوں کہ ہمارے علم کی موجودہ حالت میں یہ تعلیل معاملے کو آسان بنانے میں ممد ثابت ہوتی ہے ۔ نیز ہمیں اس قابل بناتی ہے کہ کردار کے قوانین کو کمتر مفروضی اصطلاحات کی زبان میں بیان کر سکیں ، بہ نسبت اس کے کہ جتنی مفروضی اصطلاحات ہمیں دوسری صورت میں استعمال کرنا پڑیں گی ۔

جو کچھ میں کہنا چاہتا ہوں اس کی ایک عیاں ترین مثال کسی گزشتہ واقعے کو یاد کرنا ہے ۔ جو کچھ ہمارے مشاہدے میں آتا ہے یہ ہے کہ بعض موجودہ مہیجات ہمیں اس بات پر آمادہ کرتے ہیں کہ بعض واردوں کو پھر سے یاد کریں ۔ لیکن بات یہ بھی ہے کہ بعض اوقات جب ہم ان کا تذکّر (Recollect) نہیں کر رہے ہوتے تو ہمارے اذہان میں کوئی ایسی قابل دریافت چیز نہیں ہوتی جو ان کی یاد (Memory) کا نام پا سکے ۔ یادیں بہ حیثیت ذہنی حقائق کے وقتاً فوقتاً نمودار ہوتی رہتی ہیں ۔ لیکن ، جہاں تک ہم پتا چلا سکتے ہیں ، جب تک وہ ابھی مخفی یا تحتانی (Latent) ہوں وہ کسی شکل میں بھی موجود نہیں ہوتیں ۔ واقعہ یہ ہے کہ جب ہم یوں کہیں کہ وہ تحتانی ہیں تو ہمارا مطلب فقط یہ ہوتا ہے کہ وہ بعض حالات کے تحت آ موجود ہوں گی ۔ پس اگر کوئی پکا فرق ہونا ہی ہے ، اُس شخص میں جو کسی ایک امرِ واقعہ کو یاد کر سکے اور اس میں جو نہ کر سکے، تو وہ پکا فرق کسی ذہنی چیز میں نہیں بلکہ دماغ میں ہوگا ۔ یہ عین اغلب ہے کہ کوئی ایک ایسا فرق دماغ میں موجود ہو لیکن اس کی نوعیت و ماہیت نا معلوم ہے اور یہ فرق مفروضی فرق ہی رہ جاتا ہے ۔ اس مسئلے کے ضمن میں ہر وہ بات جو تا حال مشاہدے کے تحت آ چکی ہے ، اس بیان میں مجتمع کی جا سکتی ہے کہ جب حسّوں کا کوئی ایک خلط کسی ایک شخص کے ہاں وارد ہو چکا ہو ، تو اُس خلط کے کسی حصے کا اعادہ پورے کے پورے خلط کی یاد دہانی کروانے کا رجحان رکھتا ہے ۔ ایسے ہی طریقے سے ہم زندہ عضویوں میں تمام یاد داشتی مظاہر کو

ایک واحد قانون کے ماتحت جمع کر سکتے ہیں اور یہ واحد قانون ان حقائق پر حاوی ہے جو تا حال سیمن کے دونوں اصولوں کی رو سے قابل تصدیق ہیں ۔ اس واحد قانون کو یوں پیش کیا جا سکتا ہے :

اگر ایک پیچیدہ مہیج (Complex stimulus) 'ل' ایک عضویہ میں ایک پیچیدہ رد عمل 'م' کا باعث بن چکا ہے تو کسی آئندہ موقع پر 'ل' کے کسی ایک جزو کا ورود کل رد عمل 'م' کا باعث بننے کی جانب مائل ہوگا ۔

اس قانون کو تعدّد (Frequency) اور علیٰ ہذا القیاس اس قسم کی دوسری چیزوں کے اثرات کے اضافے سے مکمل کرنے کی ضرورت ہوگی ۔ تاہم یہ بغیر کسی مفروضہ چیز کی آمیزش کے یاد داشتی مظاہر کی لازمی خصوصیت کو ظاہر کرتا ہے ۔

جب کبھی کسی عضویہ پر وارد ہونے والے مہیج سے مرتب ہونے والا معلول عضویہ کی گزشتہ سرگزشت کی رعایت سے مختلف ہو اور حالت یہ ہو کہ ہم عضویہ کی موجودہ ساخت میں کسی متعلقہ فرق کا واقعی طور پر سراغ لگانے کے قابل بھی نہ ہوں تو ہم یاد داشتی تعلیل کا ہی نام لیں گے بہ شرطیکہ ہم آن قوانین کو دریافت کر سکیں جو ماضی کے اثر کو ٹھوس شکل میں پیش کر سکیں ۔ عام طبیعیاتی تعلیل میں جیسا کہ بہ ظاہر دکھائی پڑتا ہے ، ہم تواتر کی تخمینی یکسانیوں (Approximate uniformities of sequences) سے دو چار ہوتے ہیں ، مثلاً برق کے بعد رعد ، مستئی سے اور پھر خار وغیرہ وغیرہ ۔ ان تواتروں (Sequences) میں سے کوئی بھی نظری اعتبار سے اٹل نہیں کیوں کہ ممکن ہے کہ کوئی چیز ان کے تسلسل کو توڑنے کے لیے بیچ میں آ دھمکے ۔ اٹل طبیعیاتی قوانین حاصل کرنے کے لیے تفرّقی مساواتوں (Differential equations) کی مدد لینا ہوگی جو مساواتیں کہ ہر لحظہ پر تبدیلی کی سمت و جہت ظاہر کرنے کی اہل ہیں ۔ کسی محدود وقفہ کے بعد چاہے وہ وقفہ کتنا ہی تھوڑا کیوں نہ ہو ، کسی تجمّعی تغیر (Integral change) کو حساب میں لانے سے کام نہیں

بنے گا۔ تاہم روز مرہ زندگی کے مقاصد کی خاطر بہت سے تواتر ہر لحاظ سے اٹل ہیں ۔ اگر آپ ایک انگریز سے کہیں کہ تمہاری ناک پر میل لگا ہوا ہے تو وہ فوراً اسے اتارنے میں لگ جائے گا ، لیکن اگر آپ یہی بات کسی فرانسیسی سے کہیں جو انگریزی نہیں جانتا تو ایسا کوئی اثر نہیں ہوسکے گا ۔ الفاظ کا اثر سننے والے پر ، یاد داشتی مظاہر میں داخل ہے کیوں کہ یہ گزشتہ تجربے پر منحصر ہے جس نے شخص مذکور کو الفاظ کی سمجھ بوجھ بخشی ۔ اگر خالصاً ایسے نفسیاتی تعلیلی قوانین ہی بنائے جانے ہیں کہ دماغ اور باقی جسم کو ان سے تعلق نہ ہو تو وہ اس صورت کے نہیں ہوں گے کہ : اب 'ل' اب 'م' کا سبب ہے بلکہ ''ا ب ج ـــــ ماضی میں ـــــ اب ـــــ 'ل' کے ساتھ مل کر ـــــ 'م' کا سبب ہیں'' کیوں کہ اس بات کا کامیابی کے ساتھ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ جن موقعوں ، مثال کے طور پر، ہم لفظ کے بارے سوچ نہیں رہے ہوتے ان موقعوں پر بھی لفظ کی تفہیم ذہن کا ایک موجود فی الواقعہ مشتملہ[1] ہوتی ہے ۔ کسی لفظ کی تفہیم کوئی ایسی چیز ہے جسے فقط ایک طبعی میلان (Disposition) کی اصطلاح میں ادا کیا جا سکتا ہے ، یعنی جب ہم لفظ سنیں یا ہمیں اس کے متعلق سوچنے کا اتفاق ہو تو یہ میلان بیدار ہونے کے اہل ہوتا ہے ۔ ایک طبعی میلان کوئی واقعی چیز نہیں ، بلکہ یاد داشتی تعلیلی قانون کا محض یاد داشتی حصہ ہے ۔

کسی ایسے قانون میں جیسا کہ ''ا ب ج ـــــ ماضی میں ، بہ شمولیت 'ل' کے حال میں اب 'م' کا باعث ہیں'' ـــــ ہم کہیں گے کہ ا ب ج یاد داشتی علت ہے ، ل موقع یا مہیج ہے اور م ـــــ اس صورت میں مرتب ہونے والا ردعمل ہے ۔ وہ تمام معاملے جن میں تجربہ کردار پر اثر انداز ہوتا ہے ، یاد داشتی تعلیل کی مثالیں ہیں ۔

نفسی طبیعی متوازیت میں ایمان رکھنے والوں کے نزدیک نفسیات کو کاملاً علم عضویات اور علم طبیعیات کی ہر قسم کی ماتحتی سے آزاد کیا جا سکتا ہے ۔ یعنی ان کا اعتقاد ہے کہ ہر نفسی واقعہ ایک نفسی

---

(۱) An actual existent content of the mind.

علت اور ایک طبیعی ملزوم رکھتا ہے ۔ اگر متوازیت کو تسلیم کرنا ہی ہے تو ریاضیاتی منطق سے یہ ثابت کرنا بھی آسان ہے کہ طبیعی اور نفسی معاملات میں تعلیل ایک ہی قسم کی ہوگی اور یہ نا ممکن ہے کہ یاد داشتی تعلیل نفسیات میں تو موجود ہو لیکن طبیعیات میں موجود نہ ہو ۔ تاہم اگر نفسیات کو عضویات سے آزاد ہونا ہی ہے اور اگر عضویات کو طبیعیات میں تحویل کرنا ممکن ہے تو یوں معلوم دے گا کہ یاد داشتی تعلیل نفسیات میں لازمی امر ہے ۔ اگر معاملہ اس کے اُلٹ ہے تو ہم یہ اعتقاد رکھنے پر مجبور ہو جائیں گے کہ ہمارا تمام علم ، ہماری یادوں اور تمثالچوں کے تمام ذخیرے ، ہماری تمام ذہنی عادتیں ، سب وقتوں پر کسی تحتانی ذہنی صورت (Latent mental form) میں موجود ہوتے ہیں نہ یہ کہ وہ فقط مہیجات سے بیدار ہوتے ہیں جو ان کی نمود کا باعث بنتے ہیں ۔ یہ ایک بہت مشکل مفروضہ ہے ۔ مجھے تو یوں دکھائی دیتا ہے کہ اگر بجائے کسی مابعدالطبیعیاتی رعایت کے ہم محض بہ طور اسلوب کار نفسیات کے لیے اتنی آزادی کے خواہشمند ہوں جتنی کہ عملی اعتبار سے معقول گنی جا سکے تو ہمارے لیے تر یہی ہوگا کہ نفسیات میں وقتی طور پر یاد داشتی تعلیل کو تسلیم کرلیں اور بنابریں متوازیت سے انکار کردیں ، کیوں کہ طبیعیات میں یاد داشتی تعلیل کی کوئی مضبوط دلیل موجود نہیں ۔

شاید اس بات کو زیر غور لانا مفید مطلب ثابت ہو کہ یاد داشتی تعلیل ہی وہ چیز ہے جس نے برگسان کو نفسی دنیا میں تعلیل کی ہستی سے انکار کر دینے پر آمادہ کیا ۔ وہ اشارتاً کہتا ہے ، اور ہے بھی بہت سچی بات ، کہ اگر ایک ہی مہیج کو دہرایا جائے تو وہ ایک ہی جیسا نتیجہ پیدا نہیں کرتا ۔ اور پھر بحث کو جاری رکھتے ہوئے وہ لکھتا ہے کہ یہ بات وہی علت وہی معلول والے مقولے کے خلاف ہے ۔ تاہم اس مقولے کو نئے سرے سے اپنے پاؤں پر کھڑا کرنے اور نفسیاتی تعلیلی قوانین کے امکان کو بحال رکھنے کے لیے یہ تو ضروری ہی ٹھہرا کہ گزشتہ واردوں کو حساب میں لایا جائے اور انھیں موجودہ سبب کے

---

(۱) Physical concomitant

ساتھ شامل کر لیا جائے۔ ہم تعلیلی قوانین کو اس طرح زیر غور لاتے ہیں کہ ہمارے اسلوب فکر میں علت کا مابعدالطبیعیاتی تصور (Metaphysical conception) بحال رہتا ہے۔ ہم علت اور معلول کے تعلق کو محسوس کرنا چاہتے ہیں اور خواہش رکھتے ہیں کہ سبب کار پرداز[1] (Operating) ہوتا نظر آئے۔ یہی خواہش ہمیں اس بات پر رضا مند نہیں کرتی کہ تعلیلی قوانین کو بہ حیثیت تواتر کی محض مشہود یکسانیوں[2] کے سمجھیں۔ تاہم سائنس تو بس یہی کچھ دے سکتی ہے۔ یہ پوچھنا کہ کیوں فلاں فلاں قسم کا تواتر وارد ہوتا ہے یا تو ایک بے معنی سوال پوچھنا ہے یا کسی زیادہ عمومی قسم کے تواتر کا مطالبہ کرنا ہے جو ایک زیر بحث تواتر پر حاوی ہو۔ تواتر کے وسیع ترین تجربی قوانین[3] بھی جو کبھی انسانی علم میں آئے ہیں، فقط ان معنوں میں تشریح پا سکتے ہیں کہ بعد کی دریافتیں انہیں اور زیادہ وسیع قوانین میں مدغم[4] کرلیں۔ لیکن وسیع تر قوانین بھی جب تک کہ وہ خود بھی مدغم نہ ہو جائیں سیدھے سادے[5] حقائق ہی گنے جائیں گے کیوں کہ وہ تمام تر مشاہدے پر مبنی ہوں گے نہ کہ کسی مفروضہ اساسی عقلی قاعدے پر[6]۔

لہذا، ایک تعلیلی قانون پر، جس میں سبب یا علت کا ایک حصہ اپنی زندگی ختم کر چکا ہو، بدیہی استدلال[7] کی رو سے تو کوئی اعتراض نہیں۔ کسی ایسے قانون کے خلاف اس بنا پر دلیل دینا کہ جو کچھ گزر چکا ہے اب کارپرداز نہیں ہو سکتا، علت کے دقیانوسی اور مبہم مابعدالطبیعیاتی خیال (Metaphysical notion) کو گھسیٹ لانے والی بات ہے جس کو سائنس تو در خور اعتنا نہیں سمجھتی۔ وہ واحد دلیل جو درست طور پر یاد داشتی تعلیل کے خلاف پیش کی جا سکتی ہے، یہ ہوگی کہ فی الوقعہ تمام یاد داشتی مظاہر اس کے بغیر ہی تشریح پا سکتے ہیں۔ اس کے بغیر ہی سیمن کا انگرام ان کی تشریح کر سکتا ہے

---

(1) Operating. (2) Merely observed uniformities of sequence. (3) Widest empirical laws of sequence. (4) Subsume. (5) Brute facts. (6) Supposed inherent rationality. (7) Apriori.

یا کوئی اور نظریہ بھی ان کی تشریح کو کافی ہوگا جو تجربے کے نتائج کو دماغ اور اعصاب کی ترسیمات میں موجود سمجھے ۔ لیکن کوئی نظریہ بھی جو تجربے کے تحتانی معلولات (Latent Effects) کو طبیعیاتی کے بجائے نفسیاتی قرار دے ان کی تشریح نہیں کر سکتا اور اگر کرے گا بھی تو انتہائی تصنع سے ۔ وہ لوگ جو نفسیات کو ہر ممکن حد تک عضویات سے آزاد کروانا چاہتے ہیں ، میرے نزدیک ان کے لیے بہتر یہی ہوگا کہ وہ یاد داشتی تعلیل کو اختیار کر لیں ۔ تاہم جہاں تک میرا تعلق ہے میں ایسی کوئی خواہش نہیں رکھتا ۔ لہذا کوشش کروں گا کہ انگرام جیسے نظریے کی حمایت میں جو دلائل میرے ذہن میں آتے ہیں ان کو بیان کردوں ۔

سب سے پہلا نکتہ جسے میں پیش کرنا چاہتا ہوں یہ ہے کہ یاد داشتی مظاہر عضویات میں بھی اتنے ہی ہاتھ لگتے ہیں جتنے کہ نفسیات میں ۔ اور جیسا کہ سرفرانسس ڈارون نے اشارہ کیا ہے (*Cf.* Semon, Die Mneme, II, edition p. 28 N.) وہ پودوں میں بھی دستیاب ہوتے ہیں۔ عادت جسم کی ایک خصوصیت ہے ۔ کم از کم اتنی ہی جتنی کہ ذہن کی ۔ لہذا اصولاً ہم مجبور ہو جائیں گے کہ یاد داشتی تعلیل کو ــــ بہ شرطیکہ اسے ماننا ہی پڑا ــــ غیر نفسیاتی خطوں میں بھی دخل مداخلت کی اجازت دے دیں ۔ یعنی ان خطوں میں جن کے بارے میں انسان محسوس کرتا ہے کہ وہ عام طبیعیاتی قسم کی تعلیل کے پابند ہی ہونے چاہئیں ۔ واقعہ یہ ہے کہ اول نظر میں جو چیزیں نفسیات کو طبیعیات سے ممتاز کرتی ہیں ، تحقیق پر معلوم دیتا ہے کہ ان کا کافی حصہ نفسیات اور عضویات میں مشترک ہے ۔ مثلاً تجربے کے اثر کے اس تمام مسئلے کو ہی لے لیجیے ۔ ہاں بے شک یہ ممکن ہے کہ پروفیسر جے ۔ ایس ہیلڈین (J. S. Haldane) کے پیش کردہ زاویۂ نگاہ کو ہی اپنا لیا جائے جن کا دعویٰ یہ ہے کہ نظری اعتبار سے عضویات ، طبیعیات اور کیمیا میں تحویل کے قابل نہیں ، لیکن اس نکتے پر ماہرین طبیعیات کی کثرت رائے ان کے خلاف ہے ۔ اور بات یہ ہے کہ تسلسل کے کسی ایسے فقدان کو تسلیم کرنے سے قبل ، جیسا

تسلسل کہ زندہ اور مردہ مادے میں موجود ہے ، یقیناً ہمیں نہایت پختہ شہادت کی ضرورت ہوگی ۔ لہذا عضویات میں یاد داشتی مظاہر کے وجود سے جو دلیل ہاتھ لگتی ہے اسے بالضرور اس مفروضے کے خلاف ، کہ یاد داشتی تعلیل قطعی طور پر نفسیات سے متعلق ہے ، کچھ نہ کچھ وزن تو دینا ہی پڑے گا ۔

حافظے کے نقصان کا باعث بننے والے دماغی صدمات (Brain Lesions) پر مبنی دلیل اتنی جاندار نہیں جتنی کہ یہ دکھائی دیتی ہے ، گو یہ بھی کچھ نہ کچھ وزن تو رکھتی ہی ہے ۔ جو بات ہم جانتے ہیں یہ ہے کہ حافظہ اور یاد داشتی مظاہر بالعموم دماغ میں واقع ہونے والی تبدیلیوں سے خلل پذیر یا نیست و نابود ہو سکتے ہیں ۔ اس سے یقیناً یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حافظے کی تعلیل میں دماغ ایک لازمی خدمت انجام دیتا ہے ۔ لیکن یہ تو ثابت نہیں ہوتا کہ دماغ کی کوئی حالت بذاتہ حافظے کے وجود کے لیے ایک کافی شرط ہے ۔ اور یہ آخری بات ہی وہ بات ہے جس کے لیے ثبوت ڈھونڈنے کی ضرورت ہے ۔ انگرام کے نظریے یا اور کسی اسی قسم کے نظریے کو یہ دعویٰ کرنا پڑے گا کہ اگر ایک جسم اور دماغ ایک مناسب حالت میں موجود ہوں تو ایک انسان کو کوئی 'یاد' آوے گی بغیر کسی مزید شرائط کی ضرورت کے ۔ تاہم جو بات معلوم ہے فقط اتنی ہے کہ اسے 'یادیں' نہیں آویں گی اگر اس کا جسم اور دماغ دونوں مناسب حالت میں نہیں ہیں ۔ یعنی کہ حافظے کے لیے دماغ اور جسم کی موزوں حالت کا موجود ہونا ثابت ہے لیکن صرف ان ہی کا کافی ہونا ثابت نہیں ۔ لہذا جہاں تک ہمارے جانے پرکھے علم کا تعلق ہے حافظے کو اپنی تعلیل کے لیے ایک گزشتہ واردے کی اتنی ہی ضرورت ہوگی جتنی کہ کسی موجودہ دماغی حالت کی ۔

حتمی طور پر یہ ثابت کرنے کے لیے کہ یاد داشتی مظاہر اسی وقت پیدا ہوتے ہیں جب کہ بعض عضویاتی شرائط پوری ہوں ، ہمیں واقعاً اس قابل ہونا چاہیے کہ یہ جان سکیں کہ آیا اس آدمی کے دماغ میں جو فرانسیسی بولتا ہے اور اس کے دماغ میں جو انگریزی بولتا ہے

کیا کیا فرق ہے، یا اس آدمی کے دماغ میں جس نے نیویارک دیکھا ہے اور اسے حافظے میں لا سکتا ہے اور اس آدمی کے دماغ میں جس نے اس شہر کو دیکھا ہی نہیں، کیا کیا اختلاف ہے۔ ممکن ہے وقت آ جائے جب یہ بھی ممکن ہو جائے۔ لیکن ابھی تو ہم اس منزل سے بہت دور ہیں۔ جہاں تک میں آگاہ ہوں، تاحال کوئی معقول شہادت اس امر کی موجود نہیں کہ ا کے علم اور ب کے علم میں جو فرق ہے وہ ان کے دماغوں کے اختلاف سے متوازی ہے۔ ہم چاہیں تو اس کا اعتقاد رکھ لیں لیکن ایسا کرتے وقت ہمیں یہ بھی تو دیکھنا چاہیے کہ ہمارا اعتقاد مماثلات[1] اور عمومی سائنسی مقولوں[2] پر مبنی ہے نہ کہ تفصیلی مشاہدے کی کسی بنیاد پر۔ میں خود اس بات کی طرف مائل ہوں کہ چاہے کام چلانے کی غرض سے ہی سہی، زیر بحث اعتقاد کو بہ حیثیت ایک مفروضے کے اختیار کرلوں اور یہ قرار دے دوں کہ گزشتہ تجربہ موجودہ کردار پر فقط عضویاتی ساخت کی ترمیمات کی بنا پر اثر انداز ہوتا ہے، لیکن شواہد بالکل حتمی دکھائی نہیں دیتے۔ پس میرے خیال میں ہمیں دوسرے مفروضے کو فراموش نہیں کر دینا چاہیے، نہ ہی اس امکان کو بالکل مسترد کرنا چاہیے کہ یادداشتی تعلیل ہی یادداشتی مظاہر کی قطعی تشریح مہیا کر سکتی ہے۔ میں یہ بات اس لیے نہیں کہتا کہ میرے خیال میں یادداشتی تعلیل قطعی ہے یا حرف آخر ہے بلکہ فقط اس لیے کہتا ہوں کہ میری سوچ میں یہ امر ممکن ہے اور اس لیے بھی کہ سائنس کی ترقی کے لیے اکثر یہ بات اہم بن جاتی ہے کہ ان مفروضوں کو ذہن نشین رکھا جائے جو پچھلے موقعوں پر غیر اغلب دکھائی دیتے تھے۔

---

(۱) Analogies

(۲) General scientific maxims

خطبۂ پنجم

نفسیاتی اور طبیعیاتی تعلیلی قوانین

(PSYCHOLOGICAL AND PHYSICAL CAUSAL LAWS)

علت و معلول کا روایتی عقولہ (Traditional Conception) ایک ایسی چیز ہے جسے جدید سائنس بنیادی طور پر غلط ثابت کرتی ہے اور ضرورت اس امر کی ہے کہ اس کی جگہ ایک بالکل مختلف نظریے (Notion) کو دی جائے یعنی قوانین تغیر کو ۔ روایتی عقولے میں کوئی منفرد واقعہ (Particular event) ا کسی منفرد واقعہ ب کا باعث بنتا تھا ، اور جب یوں بات کی جاتی تھی تو مطلب یہ ہوتا تھا کہ اگر کوئی واقعہ ب واقع ہو چکا ہو تو کوئی اس سے پہلے کا واقعہ ا دریافت کیا جا سکتا تھا جو اس واقعہ ب سے یوں مربوط ہوتا ہوگا کہ :

۱ ۔ جب کبھی ا وارد ہو ب اس کے پیچھے پیچھے خود بخود چلا آتا تھا ۔

۲ ۔ اور اس تواتر میں کوئی لازمی چیز موجود ہوتی تھی نہ کہ فقط اول ا کا فی‌الواقعہ ورود اور پھر ب کی آمد ۔

دوسرے نکتے کی توضیح اس پرانی بحث سے ہو جاتی ہے کہ آیا اس بنا پر کہ ہمیشہ دن کے بعد رات چلی آتی ہے ، ہم یوں کہنے میں حق بجانب ہوں گے کہ دن رات کا باعث ہے ۔ پرانے فلسفیوں کا جواب یہ ہوتا تھا کہ دن کو رات کا سبب قرار نہیں دیا جا سکتا کیوں کہ رات دن

کے بعد نہیں آئے گی اگر زمین کی محوری گردش بند ہو جائے یا اتنی آہستہ ہو جائے کہ مکمل گردش ایک سال لینے لگے ۔ گویا ان کے نزدیک علت کوئی ایسی چیز ہونی چاہیے کہ کسی ممکن صورت حالات میں بھی علت کے بعد معلول وارد ہونے سے نہ رہ جائے ۔

حقیقت واقعہ یہ ہے کہ روایتی قسم کی تعلیل میں یقین رکھنے والے جن تواتروں کے متلاشی تھے وہ تا حال تو نیچر میں دریافت نہیں ہوئے ۔ نیچر کی ہر چیز بہ ظاہر ایک پیہم تغیر کا شکار ہے[1]، اس طرح کہ جسے ہم ایک واقعہ کہتے ہیں وہ فی الحقیقت ایک سلسلۂ عمل ہوتا ہے ۔ اگر یہ واقعہ کسی دوسرے واقعے کی علت بنے تو دونوں واقعوں کو وقت کے اعتبار سے متصل (Contiguous) ہونا چاہیے کیوں کہ اگر دونوں کے بیچ میں کوئی وقفہ ہو تو کوئی چیز متوقع معلول کو باز رکھنے کے لیے اس میں واقع ہو سکتی ہے ۔ لہٰذا علت اور معلول کو عارضی طور پر متصل اعمال (Contiguous processes) کی شکل اختیار کرنا ہوگی ۔ بہر حال جہاں تک طبیعیاتی قوانین کا تعلق ہے ، یہ اعتقاد رکھنا مشکل ہے کہ سلسلۂ عمل کا زیادہ ابتدائی حصہ جسے علت کا نام دیا جاتا ہے ، معلول کے حق میں کوئی فرق پیدا کر سکتا ہے ، جب تک کہ سلسلۂ عمل کا زیادہ بعد کا حصہ ، جسے علت کہا جاتا ہے ، غیر متغیر صورت میں برقرار رہے ۔ مثلاً فرض کیجیے کہ ایک آدمی سنکھیے کے زہر سے مر جاتا ہے ۔ ہم کہتے ہیں کہ اس کا زہر کھا لینا علت مرگ ہے ۔ تاہم عیاں ہے کہ جس سلسلۂ عمل کے ذریعے اس نے سنکھیا حاصل کیا وہ غیر متعلقہ امر ہے ۔ ہر وہ چیز

---

(۱) نظریۂ مقادیر برقیات (Theory of Quanta) سے پتا چلتا ہے کہ تسلسل محض ظاہری ہے ۔ اگر معاملہ یوں ہی ہو تو ہم نظری اعتبار سے ایسے واقعات تک رسائی حاصل کر سکیں گے جو خود تسلسل سے عاری ہیں ۔ بایں ہمہ جو کچھ بلا واسطہ طور پر مشاہدے میں آتا ہے اس میں ایک ظاہری تسلسل موجود ہے اور اس وجہ سے فی الحال مندرجہ بالا ریمارک کو صحیح گردانا جا سکتا ہے ۔

جو اس کے زہر نگلنے سے پہلے واقع ہوئی ، نظر انداز کی جا سکتی ہے کیوں کہ یہ معلول کو بدل نہیں سکتی ۔ ہاں ایسی چیزوں میں سے اگر کوئی چیز زیر غور رکھنی چاہیے تو یہ کہ آیا اس شخص کے زہر پیتے وقت کوئی چیز ایسی واقع ہوئی جس نے اس کی حالت کو بدل دیا ہو ۔ چلیے بحث کو آگے لے چلتے ہیں ۔ سنکھیا نگلنا حقیقتاً موت کا قریبی سبب نہیں ہے کیوں کہ ممکن ہے ایک آدمی کو زہر پینے کے بعد سر میں گولی لگ جائے ۔ اس صورت میں اس کی موت سنکھیے کے باعث تو نہ ہوگی ۔ سنکھیا بعض عضویاتی تبدیلیاں پیدا کر دیتا ہے ۔ ان عضویاتی تبدیلیوں کو ایک معین عمر ملتی ہے پیشتر اس کے کہ موت انھیں بھی ختم کر دے ۔ ان تبدیلیوں کے ابتدائی حصے اسی طرح بحث سے خارج ہیں جس طرح کہ ہم اس سلسلۂ عمل کو خارج بحث قرار دے سکتے ہیں جس کے ذریعے کہ سنکھیا حاصل کیا گیا ۔ بحث کو اگر اسی ڈھب پر جاری رکھا جائے تو ہم اس سلسلۂ عمل کو جسے ہم علت کہتے ہیں ، زیادہ سے زیادہ کوتاہ بنا سکتے ہیں ۔ اسی طرح ہمیں معلول کو بھی زیادہ سے زیادہ محدود کرنا ہوگا ۔ ممکن ہے کہ اس شخص کی موت کے بعد ہم اس کے جسم کے پرخچے اڑا دے ۔ فقط اتنی بات کے جان لینے سے کہ وہ سنکھیے کے زہر سے مرا ، ہم نہیں کہہ سکتے کہ اس کی موت کے بعد کیا ہوگا ۔ اس طرح اگر ہم علت کو ایک واقعہ قرار دیں اور معلول کو دوسرا تو علت و معلول دونوں کو غیر معینہ حد تک کوتاہ کرنا ہوگا ۔ نتیجہ یہ نکلے گا کہ ہمارا تعلیلی قانون فقط ایک ایسی شکل اختیار کر لے گا جو لحظہ بہ لحظہ تغیر کی کسی سمت و جہت کو ظاہر کر سکے ۔ پس ہمیں گھوم گھما کر تفرقی مساواتوں پر ہی آنا پڑتا ہے کہ تعلیلی قوانین کو شامل حال رکھتی ہیں ۔ ایک طبیعیاتی قانون یہ نہیں کہتا کہ 'ا' کے پیچھے پیچھے ب چلا آئے گا' بلکہ یہ بتاتا ہے کہ بعض دیے ہوئے حالات کے تحت ایک ذرہ (Particle) کی ثانیہ بہ ثانیہ اسراع (Acceleration) کیا ہوگی ۔ یعنی طبیعیاتی قانون ہمیں فقط یہ بتاتا ہے کہ کس طرح ذرے کی رفتار ہر لحظہ بدل

رہی ہے، نہ کہ یہ کہ کسی مستقبل کی گھڑی ذرہ کہاں پہنچ چکا ہوگا۔

تفرقی مساواتوں کی بنا پر جو قوانین بنائے جاتے ہیں، ممکن ہے وہ بالکل جچے تلے اور صحیح ہوں لیکن ان کے بالکل درست ہونے کا پتا کیسے چلے۔ وہ سب باتیں جو ہم تجربے کی مدد سے معلوم کرتے ہیں، تخمینی ہوتی ہیں اور مستثنیات کی مستوجب بھی۔ ۔ وہ بالکل صحیح صحیح قوانین جو طبیعیات میں فرض کر لیے جاتے ہیں، حقیقت کے کچھ کچھ قریب شمار ہوتے ہیں لیکن انہیں خود اپنے طور پر حقیقت پر مبنی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ جن قوانین کو ہم واقعاً تجربے کی رو سے جانتے ہیں وہ روایتی تعلیلی قوانین کی صورت لیے ہوتے ہیں۔ فرق ہے تو اتنا کہ انہیں عالم گیر یا ناگزیر نہیں کہا جا سکتا۔ 'سنکھیا موت کا پیش خیمہ ہے' یا 'سنکھیا کھانے سے موت واقع ہو جاتی ہے' یہ ایک معقول تجربی تعمیم (Empirical generalization) ہے۔ ممکن ہے یہ مستثنیات کے وجود کو شامل حال رکھتی ہو، مگر ایسے موقعے شاذ ہی ہوں گے۔ ایسی تجربی تعمیمات، برعکس ان بالکل صحیح صحیح قوانین کے جن کی طبیعیات مدعی ہے، اس بات پر سبقت رکھتی ہیں کہ وہ قابل مشاہدہ مظاہر پر مبنی ہیں۔ ہم بے حد خفیف کمیتوں (Infinitesimals) کو مشاہدے میں نہیں لا سکتے، کیا بہ لحاظ زمان اور کیا بہ لحاظ مکان۔ ہم یہ بھی نہیں جانتے کہ آیا زمان و مکان بے پایاں تقسیم کے قابل بھی ہیں (Infinitely divisible) یا نہیں۔ لہذا ایسی تجربی تعمیمات جو اندازے پر مبنی ہوں، گو بالکل صحیح یا عالم گیر نہ سہی، سائنس میں ایک معین مقام ضرور رکھتی ہیں۔ وہ زیادہ صحیح صحیح قوانین کے لیے معطیات (Data) کا کام دیتی ہیں اور انہیں بالعموم سچا مان لینے کے لیے زیادہ قوی دلائل موجود ہیں، بہ نسبت اس کے کہ زیادہ صحیح صحیح قوانین کو ہمیشہ سچا ماننے کے لیے موجود ہوں۔

لہذا، سائنس اس شکل کی تعمیمات سے اپنے کاروبار کا آغاز کرتی ہے: 'ا کے بعد بالعموم ب واقع ہوتا ہے'۔ یا 'ا بالعموم ب کا پیش خیمہ ہے' روایتی قسم کے تعلیلی قوانین کو سمجھنے کے لیے یہ قریب ترین راستہ

ہے جو اختیار کیا جا سکتا ہے ۔ کسی خاص مثال میں یوں ہو سکتا ہے کہ ا ہمیشہ ب کا پیش خیمہ ہو یا ب ہمیشہ ا کے پیچھے پیچھے واقع ہو ۔ لیکن ہم قبل از وقت یہ جان نہیں سکتے، کیوں کہ مستقبل کی ہر صورت حال کو تماماً و کاملاً دیکھ نہیں سکتے۔ ان ممکن صورتوں میں سے کوئی بھی تواتر کی ناکامی کا باعث ہو سکتی ہیں یا یہ بھی امکان ہے کہ ان ممکن صورتوں میں سے کوئی بھی فی‌الواقعہ وارد ہی نہ ہو ۔ تاہم اگر بہت زیادہ تعداد ایسی صورتوں کی ہمارے علم میں ہو جن میں کہ ا ، ب کا پیش رو ٹھہرا یا ب ، ا کے پیچھے پیچھے واقع ہوا ، اور ایسی صورتیں یا تو شاذ ہوں یا بالکل ہی نہ ہوں جن میں کہ تواتر ٹوٹ جائے تو ہم عملی اعتبار سے یہ کہنے میں حق بجانب ہوں گے کہ ا ، ب کا باعث ہے بہ شرطیکہ ہم علت کے نظریے کے ساتھ ان مابعدالطبیعیاتی توہمات میں سے کسی کو بھی وابستہ نہ کریں جو اس لفظ 'علت' کے گرد و پیش جمع ہو چکے ہیں ۔

عالم گیری یا ناگزیری کے فقدان کے علاوہ ایک اور نکتہ بھی ہے ۔ اس نکتے کو علل یا اسباب کے مندرجہ بالا معانی کے ضمن میں جان لینا اہم ہے ۔ وہ نکتہ یہ ہے کہ کوئی علت یا سبب بھی یگانہ نہیں ہے ۔ بالعموم یہ فرض کیا جاتا ہے کہ جب کوئی واقعہ سرزد ہو تو کوئی ایک مظہر ایسا ضرور موجود ہوگا جو زیر بحث واقعے کی علت ہو ۔ مجھے تو یہ سر بہ سر غلطی ہی دکھائی دیتی ہے ۔ علت کا لفظ اس واحد معنی میں جس میں کہ یہ عملی طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے 'قریب قریب غیر متغیر مقدم[۱]' کے معنی رکھتا ہے ۔ عملی اعتبار سے ہم کسی ایسے مقدم کو حاصل نہیں کر سکتے جو بالکل غیر متغیر ہو کیوں کہ اس صورت میں ہمیں تمام کائنات کی چھان بین کرنی پڑے گی ، اس لیے کہ کوئی ایسی چیز جو ہم حساب میں نہ لاتے ہوں ، متوقع معلول کی راہ میں حائل ہو سکتی ہے ۔ ہم قریب قریب غیر متغیر مقدمین (Antecedents) میں اس طرح امتیاز روا نہیں رکھ سکتے کہ ایک علت اور دوسرے فقط اس کے ملزومین (Concomittants) ہیں ۔

---

(۱) Nearly Invariable antecedent

اس طرح امتیاز کرنے کی کوشش علت کے ایک ایسے تصور پر مبنی ہوتی ہے جو قوت ارادی سے ماخوذ ہے اور قوت ارادی (جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے) بالکل اس قسم کی چیز نہیں ہے جیسی کہ عام طور پر فرض کی جاتی ہے۔ نہ ہی یہ سوچنے کی کوئی وجہ نظر آتی ہے کہ طبیعیاتی دنیا میں کوئی ایسی چیز موجود ہوگی جو دور کے معانی میں بھی قوت ارادی کے مفروضہ معانی سے مماثل ہو۔ اگر ہم ایک مقدم ہی ایسا ڈھونڈ سکتے ــــ میں کہتا ہوں کہ فقط ایک ہی مقدم ــــ جو سچ مچ غیر متغیر ثابت ہو جاتا تو ہم اس کو علت کا نام دے سکتے، بجائے اس کے کہ کسی ایسے وچار کو جو قوت ارادی کے غلط اندازوں سے وابستہ ہو وارد بحث کیا جاتا۔ لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ کوئی بھی ایسا مقدم ہاتھ نہیں لگتا جسے ہم وثوق سے غیر متغیر کہہ سکیں، گو ایسے تو بہت سے دستیاب ہو سکتے ہیں جو قریب قریب غیر متغیر ہوں۔ مثلاً جب بارہ بجے ہوٹر بجتا ہے تو مزدور دوپہر کا کھانا کھانے کی غرض سے کارخانے سے باہر نکلتے ہیں۔ آپ کہہ سکتے ہیں کہ ہوٹر ان کے کارخانے سے باہر نکلنے کی علت ہے، لیکن بے شمار دوسرے ہوٹر ــــ دوسرے کارخانوں کے ــــ کہ وہ بھی ہمیشہ بارہ بجے ہی بجتے ہیں واجباً علت کہلانے کا اتنا ہی حق رکھتے ہیں۔ اس طرح ہر واقعہ کئی مقدمین کا حامل ہے اور بنا بریں کئی مقدمین ایسے ہوں گے جنہیں علت کہا جا سکے۔

روایتی طبیعیات کے قوانین اپنی اس شکل میں جس میں کہ وہ مادہ یا برقیہ[1] کی حرکات سے سروکار رکھتے ہیں، ایک ظاہرہ سادگی کے حامل ہیں۔ یہ ظاہرہ سادگی اس چیز کی تجربی سیرت کو (Emprical character) جس کے کہ وہ دعوے دار ہیں، قدرے پنہاں کر دیتی ہے۔ مادے کا ایک ٹکڑا یا بالفاظ دیگر کوئی جزو مادہ[2] جس کو تجربے سے جانا جاتا ہے، ایک واحد موجود شے نہیں ہے بلکہ موجود اشیاء کا

---

(۱) Electricity

(۲) Piece of matter

ایک نظام ہے ۔ جب کئی لوگ بہ یک وقت ایک ہی میز پر نظر ڈالیں تو وہ سب کوئی مختلف چیز ہی دیکھتے ہیں ۔ بنا بریں 'وہ' میز جس کی بابت فرض کر لیا جاتا ہے کہ وہ سب دیکھتے ہیں یا تو ایک مفروضہ ہے یا ایک طبع زاد ساخت ۔ 'اس' میز کو مختلف دیکھنے والوں کے لیے غیر جانب دار ہی قرار دینا ہوگا ۔ یہ میز ایک دیکھنے والے کے پہلو کا حق مار کر دوسرے پہلو کی رعایت نہیں کرتا ۔ یہ فطری امر تھا—— گو میرے خیال میں غلطی پر مبنی—— کہ حقیقی میز کو ان تمام ہیئتوں (Appearances) کی مشترک علت (Common cause) قرار دیا جائے ، یعنی جن ہیئتوں کی بابت ہم کہتے ہیں کہ میز مختلف دیکھنے والوں کے رو برو پیش کرتا ہے ۔ لیکن آخر یہ کیوں فرض کریں کہ ان تمام ہیئتوں کی کوئی مشترک علت بھی ہے ؟ جیسا کہ ہم نے ابھی ابھی دیکھا ، علت کا نظریہ اتنا قابل اعتماد نہیں کہ اس کے بل بوتے پر ہم کسی ایسی چیز کا انتاج کر سکیں جو خود اپنی ماہیت کے اعتبار سے کبھی بھی مشاہدے میں نہ آ سکتی ہو ۔

کسی غیر جانب دار اساس کو ڈھونڈے بغیر ہم حق و انصاف کا "فظ اس طرح کر سکتے ہیں کہ تمام فریقوں کو مساوی نمائندگی دے دیں ۔ یہ فرض کرنے کے بجائے کہ کوئی نا معلوم علت یعنی 'حقیقی' میز ان لوگوں کی طرح طرح کی حسّوں کے پس پردہ موجود ہے جن لوگوں کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ میز پر نظر ڈال رہے ہیں ، ہم چاہیں تو ان حسّوں کے تمام سلمیہ (The whole set) کو (ممکن ہو سکے تو بعض دوسرے جزیوں کے ساتھ) اس طرح زیر غور لا سکتے ہیں کہ فی‌الواقعہ وہی تو میز ہے ، یعنی میز جو کہ مختلف دیکھنے والوں کے حق میں (کیا وہ لوگ کہ فی‌الواقعہ دیکھ رہے ہیں اور کیا وہ جن کے دیکھنے کا امکان ہو سکتا ہے) غیر جانب دار ہے ، ان تمام جزیوں کا سلمیہ ہے جن جزیوں کو کہ لازمی طور پر مختلف زاویہ ہائے نگاہ سے اس میز کے پہلو کہا جائے گا ۔ (یہ ایک پہلا تخمینہ ہے ، ما بعد اس میں ترمیم کرلی جائے گی)۔

ممکن ہے یوں کہا جائے کہ اگر کوئی واحد موجود (Single Existent) ایسا نہیں ہے جو ان تمام 'پہلوؤں' کا ماخذ ہو تو وہ سب مجتمع کس طرح ہو جاتے ہیں ؟ جواب سیدھا سادہ ہے ۔ بس ایسے ہی جیسے کہ وہ مجتمع ہو جاتے ، اگر کوئی ایسا واحد موجود ، موجود ہوتا ۔ مفروضہ 'حقیقی' میز جو اپنی ہیئتوں کے آنچل میں روپوش ہے ، بہر حال بہ ذات خود مدرکہ حقیقت نہیں بلکہ انتاجی حقیقت ہے ۔ اور یہ سوال کہ آیا ایک فلاں فلاں جزیہ (Particular) اس میز کا ایک 'پہلو' ہے ، فقط اسی صورت میں طے پا سکتا ہے کہ زیر بحث جزیے کو ان ایک یا ایک سے زیادہ جزیوں سے ربط دے کر دیکھا جائے جن سے کہ میز 'تعریف' پاتا ہے ، یعنی یوں کہنا ہوگا کہ اگر ہم ایک 'حقیقی' میز کو فرض کر بھی لیں تب بھی ان جزیوں کو کہ اس کے پہلو ہیں ، باہم اکٹھا کرنا ہی ہوگا ، ان جزیوں کے ایک دوسرے سے رشتے کی مدد سے نہ کہ اس میز کے ساتھ رشتے کی مدد سے ، کیوں کہ میز تو فقط ان جزیوں سے ماخوذ ہوتا ہے ۔ پس پہلے ہمیں بڑے غور سے یہ دیکھنا ہوگا کہ وہ کس طرح اکٹھے کیے جاتے ہیں ، پھر ہم اس مجموعے (Collection) کو اپنا مال سمجھ کر اپنے ذہن میں رکھ سکتے ہیں ، بجائے اس کے کہ کوئی 'حقیقی' میز فرض کریں جو اس مجموعے کا مالک ہو ، یعنی اس مجموعے سے علیحدہ ایک واضح حقیقت ۔ جب مختلف لوگ ایک ہی میز دیکھتے ہیں تو وہ ایسی چیزیں دیکھ رہے ہوتے ہیں جو زاویۂ نگاہ کے اختلاف کے باعث ہو بہ ہو ایک ہی جیسی نہیں ہوتیں لیکن اس کے باوجود اتنی کافی حد تک ایک ہی جیسی ہوتی ہیں کہ جب تک کسی بڑی باریک بینی یا صحت کی ضرورت نہ پڑے انہیں ایک ہی جیسے الفاظ میں بیان کر دیا جائے ۔ یہ بالکل ملتے جلتے جزیے باہم اکٹھے کر لیے جاتے ہیں ، اولاً ان کی مشابہت کی بنا پر اور زیادہ درست تو یہ ہے کہ اس حقیقت کی بنا پر کہ وہ ایک دوسرے سے قریب قریب متعلق ہوتے ہیں ۔ قوانین منظرات (Perspectives) کی رو سے اور شعاعوں کے انعکاس اور انکسار (Reflection and diffraction)

کی رو سے ۔ لہذا بہ حیثیت ایک ابتدائی تخمینے کے ، میری رائے یہ ہے کہ یہ جزیے بہ شمولیت ان دیگر جزیوں کے جو ادراک میں نہیں آتے ، مگر اول‌الذکر جزیوں کی طرح باہم مربوط ضرور ہوتے ہیں ، مشترکہ طور پر میز ہیں اور یہ کہ اسی قسم کی تعریف تمام طبیعی اشیا[1] پر عاید ہوتی ہے ۔

ہمارے 'ادراکات کا حوالہ' ایک ایسے نفسیاتی قیاس کو وارد بحث کر دیتا ہے جسے موضوع بحث سے کچھ سروکار نہیں ، لہذا ادراکات کے حوالے کو بحث سے خارج کرنے کے لیے میں ایک مختلف مثال لے کر کام چلاؤں گا ۔ یہ مثال کوکبی فوٹو گرافی (Stellar photography) کی ہے ۔ ایک فوٹو گرافک پلیٹ کہ جسے کسی ایسی رات جب کہ مطلع صاف ہو ، کھلا چھوڑ دیا جائے ، متعلقہ آسمان کے ایک حصے کی ظاہری حالت کا چربا اتار دیتی ہے ۔ اس دور بین کی طاقت کے مطابق جسے اس ضمن میں استعمال کیا جا رہا ہو ۔ تھوڑے بہت ستارے جو اس وقت آسمان پر ہوں گے اس فوٹو گرافک پلیٹ میں منعکس ہو جائیں گے ۔ ہر علیحدہ ستارہ جس کی تصویر آ جائے ، پلیٹ پر جداگانہ اثر مرتب کرتا ہے ، بعینہ جس طرح یہ ہماری لوح ذہن پر مرتب کرے گا، اگر ہم آسمان پر دیکھ رہے ہوں ۔ اگر ہم بھی یہ فرض کر لیں ، جیسا کہ سائنس عام حالات کے ضمن میں فرض کرتی آئی ہے ـــــ کہ طبیعیاتی اعمال میں تسلسل موجود ہے تو ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہوں گے کہ اس مقام پر جہاں کہ پلیٹ ہے اور تمام دیگر مقامات پر جو اس پلیٹ اور ایک ایسے ستارے کے مابین موجود ہیں ، جس ستارے کی یہ پلیٹ تصویر لے رہی ہے ، کچھ نہ کچھ ضرور واقع ہو رہا ہے جو خاص طور پر اس ستارے سے متعلق ہے ۔ جن دنوں ابھی ایتھر کی ہستی کے بارے میں شک کی کم ہی گنجائش تھی ، ہمارے لیے یوں کہنا بجا ہوتا کہ جو جو کچھ واقع ہو رہا ہے وہ ایتھر میں ایک قسم کا

---

(۱) دیکھیے : "Our knowledge of the External World" (Allen and Union). Chaps. III and IV.

ارتعاش مستعرضی[1] (Transverse vibration) ہے - خیر یوں کھول کر بات کرنا ضروری نہیں اور نہ ہی یہ ایک پسندیدہ امر ہوگا - بس اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ کچھ نہ کچھ واقع ہو رہا ہے جو زیر بحث ستارے کے ساتھ خاص طور پر متعلق ہے - یہ واقع ہونے والی چیز بالضرور اس ستارے سے خاص طور پر متعلق ہے کیوں کہ وہ ستارہ پلیٹ پر اپنا منفرد اثر مرتب کرتا ہے - اتنی بات واضح ہے کہ یہ واقع ہونے والی چیز——جو کچھ بھی یہ ہے——ضروری طور پر پایان عمل ہے - یہ عمل ستارے سے شروع ہوتا ہے اور پھر ستارے کے اطراف و جوانب پر اشعاع نور کرتا ہے - ثبوت اس امر کا کچھ تو تسلسل کے عمومی قواعد پر مبنی ہے، کچھ اس حقیقت پر کہ روشنی کسی ایک معین رفتار (Velocity) سے منتقل ہوتی ہے - پس ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اگر کوئی ایک ستارہ کسی ایک مقام سے نظر آتا ہے یا کسی خاص ذکی الحس پلیٹ کے ذریعے اس مقام سے اس کی تصویر لی جا سکتی ہے تو بالضرور اس مقام پر کوئی چیز واقع ہو رہی ہے جو اس ستارے سے خاص طور پر متعلق ہے - بنا بریں، ہر مقام پر، ہمہ وقت، اشیاء کا ایک جم غفیر وارد ہو رہا ہوگا یعنی کم از کم اس طبیعی شے کی رعایت سے ایک ایسا جم غفیر جس طبیعی شے کو کہ اس مقام سے دیکھا جا سکتا ہے یا پیرایۂ تصویر میں ڈھالا جا سکتا ہے - ایسے وقوعوں کی صنف بندی مطلوب ہو تو ذیل کے دو اصولوں مین سے کوئی ایک معاون ثابت ہو سکتا ہے -

۱- ہم ایک جگہ پر واقع ہونے والے تمام وقوعوں کو باہم اکٹھا کر سکتے ہیں جیسا کہ فوٹو گرافی کرتی ہے جہاں تک روشنی کا تعلق ہے -

۲- مختلف جگہوں پر واقع ہونے والے ان تمام کے تمام وقوعوں کو

---

(۱) جب میڈیم کے ذرات کا لہراؤ، لہروں کے بہاؤ کی سمت پر عموداً واقع ہو تو ایسے ارتعاش کو ارتعاش مستعرضی کہتے ہیں (مترجم) -

باهم اکٹھا کیا جا سکتا ہے جن کی بابت فہم عامہ یہ قرار دے کہ ان کا باهمی ربط و ضبط بالضرور ان کے ایک ہی چیز سے صدور پانے کے باعث ہوگا۔

پس ستاروں کی جانب رجوع کرتے ہوئے ہم یوں کہیں گے کہ ہم باهم مجتمع کر سکتے ہیں، یا تو:

۱ - ایک ہی زیر غور مقام پر مختلف ستاروں کی تمام ہیئتوں کو، یا

۲ - مختلف مقامات پر ایک ہی زیر غور ستارے کی تمام ہیئتوں کو۔

لیکن جب میں 'ہیئتوں' کا ذکر کرتا ہوں تو محض اختصار کی خاطر۔ میرا مطلب کوئی ایسی چیز نہیں ہوتی جو ضروری طور پر کسی دیکھنے والے کو دکھائی دے گی یا اس پر 'ظاہر' ہوگی بلکہ محض وہ وقوعہ (Happening) مراد ہوتا ہے——جو کچھ بھی یہ ہو——جو کسی زیر بحث مقام پر کسی طبیعی شے سے وابستہ ہے۔ پرانے تقلید پسند نظریے کی رو سے یہ وقوعہ ایتھر میں ایک مستعرضی ارتعاش کہلائے گا۔ میز کی مختلف ہیئتوں کی طرح جو بہ یک وقت مشاہدہ کرنے والے لوگوں کی ایک جماعت کو نظر آتی ہیں، ایک طبیعی شے سے وابستہ مختلف جزیے تسلسل اور تضائف[1] کے داخلی قوانین کی رو سے اکٹھے کیے جا سکتے ہیں۔ جزو مادہ، جیسے، نا معلوم مفروضہ موجود کو وارد بحث کرنا اور پھر اس جزو مادہ کے ساتھ ان جزیوں کے مفروضہ تعاملی رشتے کا کھوج لگا کر اس رشتے کی بنا پر ان جزیوں کو باهم اکٹھا کرنا کیا ضروری ہے، کیوں کہ وہ جزو مادہ تو بہ ذات خود ایک محض غیر ضروری مابعد الطبیعیاتی چیز ہوگی۔ میرے نزدیک جزو مادہ کی تعریف یوں کرنی چاہیے کہ یہ ان تمام ہم نسبت یا متضائف (Correlated) جزیوں کا مجموعہ ہے جو عام حالات میں مختلف مقامات پر اس جزو مادہ کی ہیئتیں یا معلولات قرار دیے جائیں گے۔ یہ محض

---

(۱) Continuity and correlation

ایک ابتدائی تخمینہ[1] ہے ۔ بہتر تو یہی ہوگا کہ ذرا اور محنت سے کام لے کر مزید تفصیلات بہم پہنچائی جائیں لیکن خیر فی الحال ہم انہیں نظر انداز کر سکتے ہیں ۔ اس خطبے کے آخر میں دوبارہ ان کی جانب رجوع ہوگا ۔

جس نقطۂ نظر کی جانب میں اشارہ کر رہا ہوں اس کے مطابق ایک طبیعی شے یا جزو مادہ ان تمام ہم نسبت جزیوں کا مجموعہ ہے جنھیں فہم عامہ (Common sense) مختلف مقامات پر اس شے یا جزو مادہ کے معلولات یا ہیئتیں قرار دے گی ، برعکس اس کے کسی ایک زیر غور مقام کے تمام وقوعے ان ہیئتوں کو پیش کرتے ہیں جنھیں فہم عامہ ، مختلف اشیاء کی ایک تعداد کی ہیئتیں قرار دے گی ، جیسی کہ وہ اس مقام سے نظر پڑیں گی ۔ ایک ہی مقام کے تمام وقوعے اس مقام سے دنیا کی دید کہلا سکتے ہیں ۔ میں کسی ایک زیر غور مقام سے دنیا کی دید کو منظرہ (Perspective) کا نام دوں گا ۔ ایک فوٹو گراف ایک منظرہ کو پیش کرتی ہے ، برعکس اس کے اگر ستاروں کی تصویریں فضائے بسیط (Space) کے سر بہ سر تمام نقاط سے لی جائیں اور اس طرح کی تمام تصویروں میں ایک ستارہ ——— فرض کرو کلب الجبار (Sirius) ——— جب بھی نظر پڑے اس کو زیر غور لانے کے لیے خاص طور پر نشان لگایا جائے ۔ تو کلب الجبار کی تمام ہیئتیں باہم مل کر کلب الجبار کو پیش کریں گی ، اس کی نمائندگی کریں گی ۔ نفسیات اور طبیعیات کے باہمی فرق کو سمجھنے کی خاطر یہ بنیادی طور پر اہم ہے کہ جزیوں کی صنف بندی کرنے والے ان طریقوں کو سمجھا جائے ۔ یعنی :

۱ ۔ اس مقام کی رعایت سے جہاں وہ جزیے وارد ہوں ۔

۲ ۔ متضائف یا ہم نسبت جزیوں کے نظام کی رعایت سے ، جو ان مختلف مقامات پر موجود ہوتا ہے جن سے وہ جزیے متعلق

---

(۱) بہ حیثیت منطقی ترکیب ، جزو مادہ کی صحیح صحیح تعریف ما بعد پیش کی جائے گی ۔

ہوں اور جس نظام کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ وہ ایک طبیعی شے ہے۔

اگر جزیوں کا ایک ایسا نظام موجود ہو جو ایک طبیعی شے ہے تو میں اس ایک نظام کی تعریف جو ایک معلومہ مقام پر ہے، (اگر کوئی ایسا ہو) یوں کروں گا کہ ''وہ نظام اس مقام پر اس شے کی ہیت ہے۔''

جب ایک معلومہ مقام پر ایک شے کی ہیئت بدل جاتی ہے تو یہ پتا چلتا ہے کہ دو باتوں میں سے ایک بات ہوئی ہے۔ ان دونوں امکانوں کو ایک مثال کے ذریعے واضح کیا جا سکتا ہے۔ آپ ایک کمرے میں ہیں، ایک آدمی آپ کے ساتھ ہے، آپ اس آدمی کو دیکھ رہے ہیں۔ اگر آپ چاہیں کہ اسے دیکھنا بند کر دیں تو دو ہی صورتیں ہیں یا تو آپ خود اپنی آنکھیں بند کر لیں یا وہ آدمی کمرے سے باہر چلا جائے۔ پہلی صورت میں اس کی ہیئت کمرے کے اندر دوسرے لوگوں کے لیے غیر متغیر رہتی ہے۔ دوسری صورت میں اس کی ہیئت کمرے کے اندر سب مقاموں کی رعایت سے بدل جاتی ہے۔ پہلی صورت میں آپ کہتے ہیں کہ وہ تو نہیں بدلا بلکہ آپ کی نگاہیں بدل گئی ہیں، دوسری صورت میں آپ کہتے ہیں کہ اس آدمی کی حالت بدل گئی ہے۔ اپنے مبحث کو ایک عمومی قاعدے کی شکل دیتے ہوئے ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ذیل کی دو صورتوں میں امتیاز کرنا ہوگا:

۱۔ وہ معاملے جن میں شے کی فقط بعض ہیئتیں تبدیل ہوتی ہیں جب کہ بقیہ ہیئتیں اور بالخصوص وہ ہیئتیں جو شے کے بالکل قریب ہوں، تبدیل نہیں ہوتیں۔

۲۔ وہ معاملے جن میں شے کی سب یا قریب قریب سب ہیئتیں ایک ساتھ بدل جاتی ہیں۔

پہلی صورت میں تبدیلی کا انحصار شے اور مقام کے مابین حائل میڈیم پر ہے۔ دوسری صورت میں تغیر کا باعث خود شے کو ٹھہرایا جاتا ہے۱۔

---

(۱) اس امتیاز کو جب حرکت (Motion) پر عائد کیا جاتا ہے تو اضافیت کے باعث دشواریاں پیدا ہوتی ہیں لیکن موجودہ اغراض و مقاصد کے پیش نظر انھیں نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔

اس امر واقعہ کی بنا پر کہ دوسری قسم کا تغیر بسا اوقات واقع ہوتا ہے اور ایسے معاملوں میں ہیئتوں کے ہم وقتی تغیرات پر حاوی قوانین بھی سیدھے سادے ہیں ، یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ ایک طبیعی شے کو ایک شے واحد شمار کیا جائے اور اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا جائے کہ یہ طبیعی شے جزیوں کا ایک نظام ہے ۔ جب کسی تھیٹر میں تماشائیوں کی ایک معین تعداد ایک اداکار کو بغور دیکھتی ہے تو تماشائیوں کے متعدد منظرات میں تبدیلیاں اتنی ملتی جلتی اور قریب قریب ہم نسبت ہوتی ہیں کہ وہ تمام کے تمام منظرات عام معنوں میں ایک دوسرے کی رعایت سے ایک ہی جیسے قرار دیے جاتے ہیں اور اداکار میں واقع ہونے والی تبدیلیوں کی رعایت سے بھی ایک جیسے شمار ہوتے ہیں ۔ جب تک کسی ایک جسم کی ہیئتوں میں تمام کی تمام تبدیلیاں اس طرح ہم نسبت ہوں ، بادی النظر میں ہیئوں کے نظام کے حصے بخرے کرنے کی کوئی شدید ضرورت محسوس نہیں ہوتی اور نہ ہی یہ یقین کرنے کی کہ زیر بحث جسم حقیقتاً ایک جسم نہیں ہے بلکہ ہم نسبت جزیوں کا ایک مجموعہ ہے ۔ خاص طور پر اور بنیادی طور پر طبیعیات کو ایسی تبدیلیوں سے ہی سروکار ہے ، یعنی طبیعیات بنیادی طور پر ان اعمال (Processes) سے سروکار رکھتی ہے جن میں ایک طبیعی شے کی وحدت کو حصوں بخروں میں تقسیم کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی کیوں کہ اس شے کی تمام ہیئتیں ضرور بہ یک وقت ایک ہی قانون کے مطابق بدل جاتی ہیں یا اگر سب کی سب ہیئتیں نہیں بدلتیں تو بہر حال وہ تمام ہیئتیں ضرور بدل جاتی ہیں کہ ان مقامات سے وابستہ ہوں جو شے کے کافی قریب ہیں، اور جوں جوں ہم شے سے قریب سے قریب تر ہوتے جائیں ، ہیئتوں کی یہ تبدیلی زیادہ سے زیادہ نمایاں ہوتی چلی جاتی ہے اور قانون تغیر کی صحت کو زیادہ سے زیادہ مبرہن کر دیتی ہے ۔

ایک شے کی ہیئتوں میں وہ تغیرات جو مابین حائل میڈیم کی تبدیلیوں کے باعث ہیں ، اول تو ان ہیئتوں پر جو شے کے قریب کے مقامات سے متعلق ہیں ، اثر انداز ہی نہیں ہوں گے یا پھر اگر اثر انداز ہوں گے تو بہت کم حد تک ۔ اگر شے سے کافی قریب کے مقامات کی

ہیئتیں یا تو بالکل ہی متغیر نہ ہوں یا متغیر ہوں تو اس طرح کہ یہ تغیر بہ تدریج کم ہوتا جائے ، یہاں تک کہ جوں جوں ہم شے سے زیادہ سے زیادہ قریب کے مقامات کی ہیئتیں شمار میں لائیں یہ تغیر صفر کی حد تک پہنچ جائے تو ایسی صورتوں میں عام طور پر یہ پایا گیا ہے کہ ان تغیرات کا باعث وہ تغیرات ہیں جو زیر بحث طبیعی شے اور ان مقامات کے درمیان واقع اشیاء میں وارد ہوتے ہیں ، جن مقامات سے کہ اس طبیعی شے کی ہیئت کافی حد تک متغیر ہو گئی ہے ۔ اس طرح طبیعیات اس کی اہل ہے کہ اکثر و بیشتر تغیرات کے قوانین کو یعنی ان تغیرات کو جو اس کا موضوع بحث ہیں طبیعی اشیا میں تبدیلیوں کے قوانین میں تحویل کر دے اور یوں اپنے اکثر و بیشتر بنیادی قوانین مادے کی اصطلاحوں میں بیان کر دے ۔ ہاں ان معاملوں میں جہاں کہ ان ہیئتوں کے نظام کی وحدت کو ، جو ہیئتیں کہ کسی جزو مادہ کو وجود بخشیں ، حصوں بخروں میں تقسیم کرنا پڑے ، جو کچھ وقوع پذیر ہوتا ہے اس کا بیان کلی طور پر مادے کی اصطلاحوں میں نہیں کیا جا سکتا ۔ ہم دیکھیں گے کہ نفسیات ـــــ اول تا آخر ـــــ ایسے ہی معاملوں پر مشتمل ہے ۔ پس ہمارے مقاصد کے لیے ان کی اہمیت واضح ہے ۔

اب طبیعیات اور نفسیات کا ایک بنیادی فرق کچھ کچھ ہماری سمجھ میں آنے لگا ہے ۔ طبیعیات کسی جزو مادہ کی ہیئتوں کے تمام نظام کو بہ حیثیت ایک وحدت کے لیتی ہے جب کہ نفسیات ان ہیئتوں میں سے بعض میں دل چسپی رکھتی ہے ۔ اگر لمحہ بھر کے لیے ہم اپنے آپ کو ادراکات کی نفسیات تک محدود رکھیں تو ہم دیکھیں گے کہ ادراکات طبیعی اشیا کی بعض ہیئتوں میں سے ہیں ۔ ہم ان کی تعریف اسی نقطۂ نظر سے جسے ہم اب تک اختیار کرتے آئے ہیں ، یوں کر سکتے ہیں کہ وہ ان مقامات سے اشیا کی ہیئتیں ہیں جن مقامات پر کہ اعضائے حواس اور اعصابی نظام کے مناسب حصے ہمارے دماغ اور اشیاء کے مابین حائل میڈیم کا جزو بنتے ہیں ۔ عین جس طرح ایک دوربین کے مابین حائل میڈیم کا جزو ہونے کی صورت میں ایک فوٹو گرافک پلیٹ پر ستاروں کا کوئی

جھرمٹ مختلف ارتسامات مرتب کرتا ہے، بہ نسبت اس صورت کے جب کہ دور بین موجود نہ ہو ۔ اس طرح جب ایک آنکھ اور ایک نظری عصب (Optic nerve) مابین حائل میڈیم کا جزو ہوں تو ایک دماغ پر بھی مختلف ارتسامات مرتب ہوتے ہیں ، بہ نسبت اس صورت کے جب کہ آنکھ اور نظری عصب مابین حائل میڈیم کا جزو نہ ہوتے ۔ ایک ایسا ارتسام جو اسی قسم کے مابین حائل میڈیم کے باعث ہو ادراک کہلاتا ہے ، اور نفسیات کے لیے وہ از خود دل چسپی کا باعث ہے نہ کہ فقط اس لیے کہ وہ ان ہم نسبت جزیوں کا ایک سلمیہ (Set) ہے جو جزیے کہ خود طبیعی شے ہوتے ہیں ، یعنی جس شے کے بارے میں ہم کہتے ہیں کہ ہم اس شے کا ادراک کر رہے ہیں ۔

ہم نے اوائل بحث میں جزیوں کی صنف بندی کے دو طریقوں کا ذکر کیا تھا ۔ ایک طریقہ ان ہیئتوں کو باہم اکٹھا کرتا ہے جنھیں مختلف مقامات سے بالعموم ایک معلومہ شے قرار دیا جاتا ہے ۔ یہ طریقہ وسیع معنوں میں ، طبیعیات کا طریقہ ہے ، طبیعیات اس طریقے کی مدد سے طبیعی اشیاء کو بہ حیثیت ایسی ہیئتوں کے سلمیوں (Sets) کے پیش کرتی ہے ۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کسی ایک معلومہ مقام سے مختلف اشیاء کی ہیئتوں کو باہم اکٹھا کر لیا جائے اور اس طرح جسے ہم منظرہ کہتے ہیں وہ حاصل کر لیا جاتا ہے ۔ اس خاص صورت میں جب کہ متعلقہ مقام انسانی دماغ ہو وہ منظرہ جو اس مقام (انسانی دماغ) سے متعلق ہوگا ، ایک معلومہ وقت پر کسی ایک انسان کے تمام ادراکات پر مشتمل ہوگا ۔ اس طرح منظرہ کے اعتبار سے جزیوں کی صنف بندی نفسیات سے مناسبت رکھتی ہے اور اگر ہمیں اس بات کا تعین کرنا ہو کہ ایک ذہن سے ہماری مراد کیا ہے تو لازماً اس صنف بندی کو بروئے کار لانا ہوگا ۔

میں یہ کہنا نہیں چاہتا کہ جس ڈھب پر میں ادراکات کی تعریف کرتا رہا ہوں وہی واحد ممکن طریقہ ہے یا یہ کہ وہی بہترین طریقہ ہے ، میں بس اتنا کہنا چاہتا ہوں کہ یہ وہ طریقہ ہے جو قدرتی طور پر ہماری موجودہ بحث سے نکل آیا ہے ۔ لیکن جب ہم نفسیات کو ایک

زیادہ باطنی زاویۂ نگاہ سے زیر غور لائیں تو لازم آئے گا کہ دوسرے ذہنی واردوں کے معاملے میں جو فرق حسوں(Sensations)اور ادراکات میں ہے اسے سمجھا جائے، بہ شرطیکہ کوئی دوسرے ذہنی واردے بھی ہوں اور یہ فرق سمجھنا بھی ممکن ہو سکے۔ ہمیں حسوں کے نفسیاتی معلولات کو بھی زیر غور لانا ہوگا برعکس ان کے طبیعی علـل اور طبیعی ہمضافوں (Correlates) کے۔ یہ مسائل ان مسائل سے بالکل علیحدہ ہیں جن سے کہ ہمیں موجودہ خطبے میں سروکار رہا اور میں ان کو بحث کے آخری مراحل تک زیر غور نہیں لاؤں گا۔

یہ تو عیاں ہے کہ نفسیات لازمی طور پر فی‌الواقعہ جزیوں سے متعلق ہے نہ کہ فقط جزیوں کے نظاموں سے۔ اس معاملے میں نفسیات اور طبیعیات میں فرق ہے۔ طبیعیات، وسیع معنوں میں، ان معاملوں سے سروکار رکھتی ہے جن میں وہ تمام جزیے جو ایک طبیعی شے کو وجود بخشتے ہیں، ایک واحد تعلیلی اکائی (Single causal unit) قرار دئے جا سکتے ہیں یا یوں کہ دینا زیادہ موزوں ہے کہ طبیعیات ان جزیوں سے متعلق ہے جو کسی زیر بحث طبیعی شے سے، جس کی کہ وہ جزیے مختلف ہیئتیں ہیں، اتنے قریب ہوں کہ ایک واحد تعلیلی اکائی قرار دیے جا سکیں۔ جن قوانین کی طبیعیات متلاشی ہے ان قوانین کو وسیع معنوں میں، ایسے جزیوں کے نظاموں کو تعلیلی اکائیاں قرار دے کر بیان کیا جا سکتا ہے۔ نفسیات جن قوانین کی جستجو میں ہے انھیں اس طرح بیان نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ خود جزیے ہی وہ چیز ہیں جو ماہر نفسیات کی دل چسپی کا باعث ہیں۔ طبیعیات اور نفسیات کے بنیادی اختلافات میں سے یہ ایک ہے اور اسی اختلاف کو واضح کرنا اس خطبے کا اہم مقصد رہا ہے۔

جزو مادہ کی زیادہ صحیح صحیح تعریف پیش کرنے کی کوشش پر میں اس بحث کو الوداع کہہ دوں گا۔ مختلف مقامات سے کسی جزو مادہ کی ہیئتیں بدلتی رہتی ہیں، ایک حد تک داخلی قوانین(Intrisic Laws) کے مطابق (مثلاً باصری شکل کے معاملے میں قوانین منظرات کی رو سے) اور ایک حد تک مابین حائل میڈیم کی ماہیت کے مطابق، مثلاً،

دھند ، نیلی عینک ، دور بین ، خورد بین ، اعضائے حواس وغیرہ وغیرہ ۔ جوں جوں ہم شے سے قریب تر ہوتے جائیں ، مابین حائل میڈیم کا اثر کم ہوتا جاتا ہے ۔ عام قاعدے کی رو سے ہیئتوں کے تغیرات کے تمام داخلی قوانین 'قوانین منظرات' کہلا سکتے ہیں ۔ اگر کسی چیز کی ایک ہیئت معلوم ہو تو ہم اس ہیئت کی بنا پر مفروضی طور پر ہیئتوں کا ایک نظام خود وضع کر سکتے ہیں جس نظام کے ساتھ کہ زیر نظر ہیئت متعلق ہوگی اگر صرف قوانین منظرات سے ہی واسطہ ہؤا ۔ اگر ہم شے کی ہر ہیئت کے لیے باری باری اسی قسم کا مفروضی نظام بنالیں تو وہ نظام جو کسی معلومہ ہیئت ا سے موافقت رکھتا ہوگا، ا سے ماوراً میڈیم اس نظام کے خدوخال نہیں بگاڑ سکے گا ۔ اور یہ نظام فقط ان مسخ شدہ شکلوں کو شامل حال رکھے گا جن کا موجب ا اور شے کے مابین حائل میڈیم ہے ۔ اس طرح جوں جوں ہم اس ہیئت کو جس سے کہ ہمارا مفروضی نظام تعریف پاتا ہے ، شے کے زیادہ سے زیادہ قریب لے آئیں گے ، ہیئتوں کا مفروضی نظام جو اس واحد ہیئت کے ذریعے تعریف دیا جاتا ہے ، میڈیم کے اثرات کو کم سے کم شامل حال رکھے گا ۔ ہیئتوں کے مختلف سلمیے جو ا کو شے کے زیادہ سے زیادہ قریب لانے کی بناء پر منتج ہوتے ہیں ، گھٹ گھٹا کر ایک محدود سلمیہ کی صورت میں باقی رہ جائیں گے اور یہ محدود سلمیہ ہیئتوں کا وہ نظام ہوگا جو ایک طبیعی شے پیش کرتی اگر فقط قوانین منظرات ہی کارپرداز ہوتے اور میڈیم کوئی مسخ کرنے والا اثر مرتب نہ کرتا ۔ طبیعیات کی رو سے ہیئتوں کا یہ محدود سلمیہ ، کسی زیر غور معاملے میں ، جزو مادہ کہلا سکتا ہے ۔ بس یہی اس کی تعریف ہو گی ۔

خطبۂ ششم

معاینۂ باطن

(INTROSPECTION)

ان خطبوں سے ، میرا بیشتر مقصود ، اس اعتقاد کے لیے دلائل پیش کرنا ہے کہ ذہن اور مادے کا فرق اتنا بنیادی نہیں جتنا کہ عام طور پر قیاس کیا جاتا ہے ۔ پچھلے خطبے میں میں نے مسئلے کے طبیعیاتی پہلو کا ایک خاکہ پیش کیا ۔ میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ہم جسے مادی چیز کہتے ہیں وہ بہ ذات خود مادہ نہیں بلکہ جزیوں کا ایک نظام ہے ۔ وہ جزیے اپنی ماہیت کے اعتبار سے حسّوں سے مماثل ہیں اور فی الواقعہ اکثر اوقات سچ مچ کی حسّیں اپنے زمرے میں شامل کیے رکھتے ہیں ، اس طرح وہ مواد جس سے طبیعی اشیاء بنتی ہیں ، اُس مواد سے اپنا رشتہ اُستوار کر لیتا ہے جس سے کہ کم از کم ایک حد تک ، ہماری ذہنی زندگی بنتی ہے ۔

تاہم اب اپنے دعوے کو تقویت بخشنے کے لیے ضروری ہے کہ مخالف پہلو سے بحث شروع کی جائے ۔ یعنی یہ دکھایا جائے کہ ہماری ذہنی زندگی کا مواد ان بہت سی کیفیات سے عاری ہے جن کا بالعموم ذہن کے لیے شامل حال رکھنا فرض کر لیا جاتا ہے اور یہ بھی کہ کوئی ایسے اعراض (Attributes) اس پر مسلط نہیں جو اسے مادی دنیا کا حصہ بننے کے ناقابل بنا دیں ۔ موجودہ خطبے میں میں اس زاویۂ نگاہ کی حمایت میں دلائل کا آغاز کروں گا ۔

پرانی نفسیات میں موجودات کو جاننے کے لیے ذہن اور مادے کی مفروضہ دوئی کے لحاظ سے دو طریقے ہیں ۔ ان میں سے ایک حس اور ادراک خارجی کا طریقہ ہے ۔ اس کے ضمن میں فرض کر لیا جاتا ہے کہ یہ مادے کے بارے میں ہمارے علم کے لیے معطیات (Data) مہیا کرتا ہے ۔ دوسرا طریقہ معاینۂ باطن کا نام پاتا ہے ۔ اس کے بارے میں فرض کر لیا جاتا ہے کہ یہ ہمارے ذہنی اعمال کے لیے معطیات بہم پہنچاتا ہے ۔ فہم عامہ کو یہ امتیاز واضح اور آسان دکھائی دیتا ہے ۔ جب آپ کسی دوست کو گلی میں آتا دیکھیں ، تو آپ ایک خارجی طبیعی حقیقت کا علم حاصل کر لیتے ہیں ۔ جب آپ یہ محسوس کریں کہ آپ اسے مل کر خوش ہوئے ہیں تو آپ ایک ذہنی حقیقت کا علم حاصل کر لیتے ہیں ۔ آپ کے خواب ، یادیں اور خیالات جن کا آپ بسا اوقات شعور رکھتے ہیں ، ذہنی حقائق ہیں ۔ اور وہ عمل جس کے ذریعے آپ ان سے آگاہ ہوتے ہیں ، اسلوب حس سے مختلف معلوم دیتا ہے ۔ کانٹ اسے 'حاسۂ باطن' (Inner sense) کہتا ہے ۔ بعض اوقات اسے 'شعور ذات' کہا جاتا ہے ۔ لیکن حاضرہ انگلیسی نفسیات میں اس کا سب سے عام نام 'معاینۂ باطن' ہے ۔ اپنے ذہنی اعمال کا علم حاصل کرنے کے اسی مفروضہ طریقے کو میں اس خطبے میں زیر تجزیہ و امتحان لانا چاہتا ہوں ۔

میں بحث کا آغاز ہی اس نقطۂ نظر سے کروں گا جسے مستقل بنیادوں پر قائم کرنا مقصود ہے ۔ میرا اعتقاد یہ ہے کہ ہماری ذہنی زندگی کا مواد اپنے رشتوں اور ساخت کے مقابلے میں تماماً حسّوں اور تمثالچوں پر مشتمل ہے ۔ حسّیں مادے سے اسی طریقے پر مربوط ہیں جسے میں نے خطبۂ پنجم میں واضح کرنے کی کوشش کی ، یعنی ہر حس رکن ہے ایک نظام کی ، جو نظام کہ کوئی ایک طبیعی شے ہے ۔ تمثالچے ، گو وہ بالعموم بعض امتیازی خصوصیات رکھتے ہیں ، خاص طور پر شدت تاثر کا فقدان (Lack of vividness) جو انھیں حسّوں سے ممیز کرتا ہے ، حتمی طور پر ان امتیازی خصوصیات کی بنا پر ممیز نہیں

کیے جا سکتے ۔ اور جب معاملہ یونہی ٹھہرا تو اُن امتیازی نشانات یا خصائص کی بنا پر ہم اُن کی تعریف نہیں کر سکتے ۔ تمثالچے حسّوں کے برعکس فقط اپنی مختلف تعلیل کی بنا پر تعریف پا سکتے ہیں ۔ وہ کسی حس کے ساتھ تلازم رکھنے کے باعث پیدا ہوتے ہیں ۔ کسی ایسے مہیج کی بنا پر معرض وجود میں نہیں آتے جو اعصابی نظام سے باہر ہو——— یا شاید یوں کہنا چاہیے کہ دماغ سے باہر کسی مہیج کی بنا پر نہیں ، کم از کم جہاں تک کہ زیادہ اعلیٰ حیوانات کا تعلق ہے ۔ کسی حس یا تمثالچے کا ورود بہ ذاتہ علم کو وجود نہیں بخشتا لیکن اگر حالات موافق ہوں تو کوئی حس یا تمثالچہ جانا جا سکتا ہے ۔

جب کوئی حس ، جیسا کہ بجلی کی ایک کڑک کا سننا ، عام حالات میں قرب و جوار کے لوگوں کی عین مشابہ حسّوں سے ہم نسبت ہو تو ہم اس حس کو خارجی دنیا کا علم بہم پہنچانے والی چیز قرار دیتے ہیں ۔ اس وجہ سے کہ ہم مشابہ حسّوں کے تمام مجموعہ کا وجود ایک مشترک خارجی علت کے باعث سمجھتے ہیں ، لیکن تمثالچے اور جسمانی حسّیں یوں متضایف نہیں ہوتے ۔ جسمانی حسّیں عضویات کی مدد سے ایک ہی باہمی رشتے میں منسلک کی جا سکتی ہیں، اور اس طرح بالآخر طبیعی دنیا کے ماخذ علم میں اپنا مقام حاصل کر لیتے ہیں ۔ لیکن کسی ایک فرد کے تمثالچے دوسرے افراد کی ہم وقتی حسّوں اور تمثالچوں سے موافقت پیدا نہیں کر سکتے ۔ اول تو یہ کہ تمثالچے دماغ کے ساتھ اس طرح وابستہ ہیں کہ ہمیں اس وابستگی کا کھوج لگاتے وقت بعض علل و اسباب کو فرض کرنا پڑتا ہے ۔ دوم یہ کہ تمثالچے طبیعی اشیاء سے ایک تعلیلی رشتہ قائم رکھتے ہیں ۔ اس بنا پر کہ وہ گذشتہ حسّوں کی نقلیں ہوتے ہیں ۔ لیکن وہ طبیعی اشیا جن سے وہ اس طرح مربوط ہیں ، ماضی سے متعلق ہیں حال میں موجود نہیں ۔ یہ تمثالچے ہر فرد کا ذاتی معاملہ ہیں لیکن حسّوں میں یہ بات نہیں ۔ حس تو ہمیں ایک موجودہ طبیعی شے کا علم دیتی دکھائی دیتی ہے ، جب کہ تمثالچے پر یہ بات سوائے ان صورتوں کے کہ تمثالچہ ادراکی واہمے

(Hallucination) کا روپ دھار لے، صادق میں آتی اور ایسے حالات میں تمثالچے کی یہ ظاہرہ کیفیت فریب پر مبنی ہوتی ہے ۔ یوں حس اور تمثالچہ دونوں کا تمام سیاق و سباق ہی مختلف ٹھہرا لیکن یہ تو اُن کے واردوں کا فرق تھا ۔ بہ ذات خود اُن میں کوئی عمیق تفاوت نہیں اور کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ ان دونوں کو جاننے کے لیے کیوں دو علیحدہ علیحدہ طریقے اختیار کیے جائیں ۔ نتیجاً معاینۂ باطن بہ حیثیت ایک جدا گانہ قسم کے علم کے اپنا وجود کھو دیتا ہے ۔

معاینۂ باطن کی تنقید بیشتر امریکن ماہرین نفسیات سے ہی متعلق رہی ہے ۔ میں ایک مقالے کا خلاصہ پیش کرکے اس موضوع پر روشنی ڈالنے کی کوشش کروں گا ۔ میرے نزدیک یہ مقالہ اُن کے دلائل کا ایک اعلیٰ نمونہ مہیا کرتا ہے ۔ مقالے کا نام ہے ۔

"The case against Introspection", by Knight Dunlop. (Psychological Review, Vol. XIX, No. 5, pp. 404—413 September, 1912)

چند تاریخی اقتباسات پیش کرنے کے بعد وہ معاینۂ باطن کے دو جدید حامیوں سٹاؤٹ اور جیمز پر آ جاتا ہے ۔ سٹاؤٹ کی تحریروں سے وہ اس قسم کے بیانات سامنے لاتا ہے : ''نفسی حالتیں' بہ حیثیت اپنی اصل ماہیت کے ، معروضی صورت صرف اُسی وقت اختیار کرتی ہیں جب ہم باطنی نظر سے ان کی جانب متوجہ ہوں ورنہ وہ بہ ذات خود اشیا نہیں ہوتیں بلکہ فقط ترکیبی اجزا ہوتی ہیں اُن اعمال کے جن سے ہم اشیا کی شناخت کرتے ہیں ۔'' (Manual, 2nd Edition, p. 134) [ڈنلپ اپنے اقتباس میں جہاں 'شناخت' (Recognised) کا لفظ لاتا ہے وہاں 'وقوف' (Cognised) کا لفظ ہونا چاہیے] ۔ ''شے خود کسی ایک فرد کے شعور کی موجودہ ترمیم سے ہم شکل نہیں ہو سکتی اور انفرادی شعور کی موجودہ ترمیم ہی وہ چیز ہے جس سے شے کا وقوف حاصل ہوتا ہے'' ۔ (*ib.* p. 60.) جب ہم خود اپنے شعور کی ترمیمات کے بارے میں سوچ رہے ہوں تو اس وقت بھی یہی بات صادق آتی ہے ۔ اس قسم کی ترمیمات ہمیشہ ، کم از کم ایک حد تک ، اُس شعوری تجربے

سے ، جس کی روشنی میں ہم ان کے متعلق سوچتے ہیں ، ممتاز حیثیت کی حامل ہوتی ہیں ۔

اس نقطے پر پہنچ کر میں نائٹ ڈنلپ کے مقالے کی بحث میں مداخلت کرنا چاہتا ہوں تا کہ سٹاؤٹ کے مندجہ بالا اقتباسات سے متعلق چند ایک اپنے مشاہدات کو بھی بیان کردوں ۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ 'نفسی حالتوں' کا عقولہ میرے نزدیک ایک ایسا عقولہ ہے جو ایک قسم کے تخریبی تجزیے کا مقتضی ہے ۔ یہ تجزیہ بعد کے خطبوں میں وقوف کے ضمن میں پیش کیا جائے گا ۔ خواہش کے بارے میں اسے پہلے ہی پیش کر چکا ہوں ۔ دوسری بات یہ ہے کہ 'اشیاء' کا عقولہ ، وقوف کے بارے میں ایک اس قسم کی رائے پر مبنی ہے جو میرے اعتقاد میں سراسر غلط ہے یعنی وہی رائے جس کو میں برنٹانو پر بحث کرتے وقت اپنے پہلے خطبے میں زیر بحث لایا ۔ اس رائے کے مطابق ایک واحد وقوفی وارده (A single cognitive occurence) مشتملہ اور شے دونوں کو شامل حال رکھتا ہے ۔ مشتملہ لازماً ذہنی ہوتا ہے جب کہ شے طبیعی ہوتی ہے ۔ ہاں معاینۂ باطن اور تجریدی فکر کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا جا سکتا ہے ۔ میں اس رائے پر پہلے ہی تنقید کر چکا ہوں اور اب اس معاملے کو طول نہیں دوں گا ۔ بس اتنا کہنا چاہتا ہوں کہ 'وہ عمل جس کے ذریعے اشیا وقوف میں آتی ہیں' ایسا طرز کلام ہے جس سے لغزش کا اندیشہ ہے ۔ جب ہم 'ایک میز دیکھیں' جیسا کہ عام زبان میں کہا جاتا ہے ، تو میز بہ حیثیت ایک طبیعی شے کے ہمارے ادراک کا معروض (Object) نہیں ہوتا ۔ (یعنی نفسیاتی معانی میں) ہمارا ادراک حسّوں ، تمثالچوں اور اعتقادوں سے ترکیب پاتا ہے لیکن مفروضہ شے یا معروض ایک انتاجی چیز ہے' خارج سے وابستہ ۔ ہمارے اس وقت کے ذہنی واردوں سے وابستہ نہیں ۔ شے یا معروض کی ماہیت کے بارے میں یہ سوال ایسا مسئلہ ہے جو ہمارے شعور ذات (Self Consciousness) کے نظریے پر بھی اثر انداز ہوتا ہے ۔ عیاں ہے کہ ایک 'شعوری تجربہ' ایک طبیعی شے سے جداگانہ حیثیت رکھتا ہے ۔ بنابریں یہ قیاس کرنا فطری امر ہے کہ ایک خیال یا ادراک جس کا مطمح نظر کوئی شعوری

تجربہ ہو بالضرور مختلف ہوگا کسی ایسے خیال یا ادراک سے جس کا مطمح نظر کوئی طبیعی شے ہو ۔ لیکن اگر شے کے ساتھ رشتہ انتاجی یا خارجی ہو ، جیسا کہ میں دعویدار ہوں ، تو دو خیالوں کا آپس کا فرق اپنے اپنے معروض کے آپس کے فرق سے کم ہی کوئی تعلق رکھتا ہوگا ۔ اور یوں بات کرنا کہ ''فرد کے شعور کی موجودہ ترمیم جس کے ذریعے ایک شے کا وقوف حاصل ہوتا ہے'' اشارتاً یوں کہنا ہوگا کہ اشیا کا وقوف کوئی بہت ہی بلا واسطہ عمل ہے اور اشیا کے ساتھ ، بہ نسبت اس کے جیسا کہ میرا اعتقاد ہے ، کوئی بہت ہی زیادہ قریبی رشتہ رکھتا ہے ۔ جب ہم علم کے تجزیے پر پہنچیں گے تو ان تمام نکات کو تفصیلاً بیان کیا جائے گا ۔ لیکن اس وقت بھی اُن کو مجملاً بیان کرنا ضروری ہے تاکہ ایسی فضا پیدا کی جا سکے جو ہمارے معاینۂ باطن کے تجزیے کے لیے مفید ہو ۔

ایک اور بات جس کے ضمن میں میرے نزدیک سٹاؤٹ کی رائے غلطی پر مبنی دکھائی دیتی ہے ، اس کا 'شعور' کی اصطلاح کا استعمال ہے ۔ ایک رائے ایسی ہے جو ماہرین نفسیات میں بالعموم رواج پا چکی ہے یعنی یہ کہ 'ایک شعوری تجربہ' کے بارے میں ہم ایک نرالی دوہری ڈھب پر بات کر سکتے ہیں ۔ ایک طرف تو یہ مطلب لیا جا سکتا ہے کہ ایسا تجربہ جو کسی چیز کا شعور رکھتا ہو اور دوسری طرف ایک ایسا تجربہ جو کسی داخلی کیفیت کا حامل ہو ، یعنی ایسی داخلی کیفیت کا جو 'شعور' کی امتیازی خصوصیت ہے ۔ گویا یوں کہنا چاہیے کہ ایک 'شعوری تجربہ' ایک طرف تو شے کے ساتھ اپنے رشتے سے ممیز ہوتا ہے ، دوسری طرف کسی خاص قسم کے مواد سے ترکیب پانے کے باعث جسے شعور کا مواد کہا جاتا ہے ۔ اور بہت سے لکھنےوالوں میں ایک تیسرا اشتباہ بھی موجود ہے ۔ اس تیسرے معنی میں 'ایک شعوری تجربہ' ایسا تجربہ ہے جس کا ہم شعور رکھتے ہیں ۔ میرے نزدیک ان تمام معانی کو علیحدہ علیحدہ کرنے کی ضرورت ہے ۔ یہ کہنا کہ ایک وارده دوسرے واردے کا 'شعور' رکھتا ہے ، میرے نزدیک ایک خارجی اور قدرے دور کے رشتے کو ان کے درمیان قائم کرنا ہے ۔ اجازت دیں

تو چچا اور بھتیجے کے رشتے سے اس کی وضاحت کر دوں ۔ ایک آدمی کسی ذاتی کوشش کے بغیر ھی ، محض ایک وقوعے کی بنا پر جو کہیں اور واقع ھؤا ، چچا بن جاتا ھے ۔ اسی طرح جب آپ کے بارے میں یہ کہا جائے کہ آپ ایک میز کا شعور رکھتے ھیں تو یہ مسئلہ کہ آیا معاملہ سچ مچ یونہی ھے ، ض آپ کی ذھنی حالت کو زیر امتحان لانے سے تصفیہ نہیں پا سکتا ۔ یہ کھوج لگانا بھی ضروری ھے کہ آیا آپ کی حس ان همضافوں کو بھی شامل حال رکھتی ھے جو محض گزشتہ تجربے کی بنا پر قیاس میں آتے ھیں ؟ یا آیا میز اس معاملے میں ایک سراب ھی ھے ۔ جیسا کہ میں نے پہلے خطبے میں وضاحت کی تھی ، میرے اعتقاد میں کوئی ایسا مواد موجود نہیں جسے شعور کا مواد کہا جائے ۔ پس ایک شعوری تجربے کو کسی دوسرے تجربے سے ممیز کرنے کے لیے شعوری تجربے کی ذاتی سیرت جیسا کوئی معیار موجود نہیں ۔

اس ابتدائی بحث مباحثے کے بعد ھم نائٹ ڈنلپ کے مقالے کی طرف رجوع کر سکتے ھیں ۔ سٹاؤٹ کے معاملے میں نائٹ ڈنلپ کی تنقید کا دار و مدار اس امر پر ھے کہ 'ذھن' اور موضوع (Subject) جیسے تعقلات کو تجربی مفہوم نہیں دیا جا سکتا ۔ وہ سٹاؤٹ کے اس فقرے کا حوالہ دیتا ھے ۔ ''سب سے نمایاں خامی یہ ھے کہ ذھن جب اپنی کارگزاریوں کا مطالعہ کرتا ھے تو لازماً اس کی توجہ دو اشیا پر بٹ جاتی ھے'' اور ڈنلپ اس نتیجے پر پہنچتا ھے کہ ''بیشک سٹاؤٹ یہاں ناجائز طور پر ایک واحد شاھد کے عقولے کو بحث میں گھسیٹ لایا ھے اور اس کے معاینۂ باطن کا تجزیہ اس شاھد کو مشاھدے میں لانے کا خیال نہیں رکھتا کیوں کہ مشاھدہ میں آنے والا عمل اور شاھد دو مختلف چیزیں ھیں'' ۔ کسی ایسے نظریے پر جو واحد شاھد کو بحث میں گھسیٹ لائے ، اعتراض کیا جا سکتا ھے ۔ ھم ایسے اعتراضات کو پہلے خطبے میں زیر غور لائے تھے اور ھم نے یہ بھی مان لیا تھا کہ وہ اعتراضات جان دار ھیں لہذا سٹاؤٹ کے باطنی معاینے کا نظریہ جہاں تک واحد شاھد کے قیاس پر مبنی ھے ، ھم اس کو رد کر دینے پر مجبور ھیں ۔ لیکن یہ عین ممکن ھے کہ معاینہ باطن پر بہ دستور اعتقاد رکھا جائے ، بغیر یہ

فرض کیے کہ شاھد واحد ھی ھوتا ھے ۔

ولیم جیمز کے معاینۂ باطن کا نظریہ جسے ڈنلپ آگے چل کر زیر امتحان لاتا ھے ، ایک واحد شاھد کو فرض نہیں کرتا ۔ اپنی کتاب (Psychology) کے بعد جیمز نے خیال اور اشیا کی دوئی کو ترک کر دینے کے باعث واحد شاھد کے نظریے کو بھی بدل دیا ۔ ڈنلپ ، جمیز کے نظریے کا خلاصہ ان الفاظ میں پیش کرتا ھے :

''شعور کی جو سکیم جمیز پیش کرتا ھے اس کے لازمی نکات موضوع، معروض اور معروض کا موضوع کے علم میں آنا ھیں ۔ جمیز کی سکیم اور اسی قسم کی دوسری سکیموں میں جو کہ انھی مصطلحات (Terms) کو شامل حال رکھتی ھیں ، فرق ھے تو اتنا کہ جمیز موضوع اور معروض کو ایک ھی چیز سمجھتا ھے لیکن مختلف اوقات پر اس ضرورت کو پورا کرنے کی خاطر جمیز ایسی دنیائے وجود فرض کر لیتا ھے جس کو اس نے اول 'شعور کی حالتیں' یا 'خیالات' اور مابعد 'خالص تجربے' کا نام دیا تھا ۔ مؤخرالذکر اصطلاح 'خیالات' اور اس کارگزاری جسے 'جاننا' کہتے ھیں ، دونوں پر حاوی ھے ۔ تمام عظیم الشان تصنع کے باوجود یہ سکیم آخر تک جیمز کی منظور نظر رھی ۔ اگر اس نے کسی چیز کو ترک کیا تو وہ شعور کی اصطلاح تھی اور خیال و خارجی حقیقت کی ثنویت (صفحہ 409)۔''

مزید بریں وہ کہتا ھے: ''جیمز کا سارا انظام فی‌الحقیقت محض یہ گواھی دیتا ھے کہ اشیا کا ایک تواتر میں واقع ھونا معلوم ھے اور یہ کہ ان اشیا کو کسی چیز کی بدولت جانا جاتا ھے ۔ اگر کوئی دعویٰ کر سکتا ھے تو فقط اتنا ۔ یہ امر واقعہ ھے کہ چیزیں ایک دوسرے کے ھمراہ جانی جاتی ھیں اور یہ کہ مختلف مدّوں (Items) کو جاننے والا ایک ھی ھوتا ھے ۔''

میرے نزدیک ڈنلپ اس بیان میں بہ نسبت جیمز کے بعد کے نظریے کے بہت زیادہ رعایت سے کام لیتا ھے ۔ مجھے تو یہ فرض کر لینے کی معقول وجہ نظر نہیں آتی کہ مختلف مدوں کا جاننے والا ایک ھی ھوتا

ہے ۔ اور میں وثوق کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ یہ قضیہ سوائے اسی قسم کے باطنی معاینے کی وساطت کے جسے جیمز رد کر دیتا ہے، ممکن التحقیق نہیں ۔ ان نکات میں سے پہلے نکتے کو ہمیں اعتقاد کی بحث چھیڑنے تک ملتوی ہی کرنا پڑے گا ۔ دوسرے نکتے کو اب زیر غور لایا جا سکتا ہے ۔ ڈنلپ کا نظریہ یہ ہے کہ موضوع اور معروض میں ایک ثنویت ضرور موجود ہے ، لیکن موضوع کبھی معروض نہیں ہو سکتا ۔ لہذا آگاہی کی کوئی آگاہی نہیں ۔ وہ اس نظریے کو کہ باطنی معاینہ علم کے ورود کی نقاب کشائی کرتا ہے ، زیر بحث لاتے ہوئے کہتا ہے ''اس قسم کے معاینۂ باطن میں جسے ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ جانی گئی یا مشاہدے میں آئی اس (جاننے) کے وجود سے انکار نہیں کیا جا سکتا ۔ ہاں یہ دعویٰ کہ جاننا(Knowing) مشاہدے میں آتا ہے، ایسی چیز ہے جس سے انکار ممکن ہے ۔ جاننا یا وقوف یقیناً موجود ہے ، لیکن جانی گئی چیز بالیقین جاننے والی چیز نہیں ہے'' (صفحہ 410)۔ نیز ''مجھے ایک آگہی کی آگہی کبھی میسر نہیں ہوتی'' (*ib*) اور پھر اگلے صفحہ پر ''ممکن ہے یہ کہنا متناقض امر دکھائی دے کہ ایک شخص مشاہدے کے عمل یا رشتے (Relation) کو زیر نظر نہ لا سکتا ہو اور اس پر بھی وہ وثوق سے کہہ سکے ہاں ایسا عمل موجود ہے ۔ لیکن حقیقتاً اس طرح بات کرنا ناموافق امر نہیں ہے ۔ میں یہ کس طرح جانتا ہوں کہ آگاہی موجود ہے ؟ کسی چیز سے آگاہ ہونے کے باعث ۔ 'آگاہی' کی اصطلاح میں کوئی ایسے معانی نہیں جو اس بیان سے ظاہر نہ ہوتے ہوں 'میں ایک رنگ سے آگاہ ہوں'' (یا علیٰ ھذا القیاس) ۔

لیکن اس متناقض رنگ کو اتنی آسانی سے دور نہیں کیا جا سکتا ۔ جب کوئی یوں کہے کہ 'میں ایک رنگ سے آگاہ ہوں' تو نائٹ ڈنلپ فرض کر لے گا کہ اس بیان کا سچ ہونا ایک جانی پہچانی بات ہے لیکن وہ اس امر کی وضاحت نہیں کرتا کہ اس بیان کی سچائی کو کس طرح جانا پرکھا جاسکتا ہے ۔ خیر ڈنلپ، کے خلاف دلیل اتنی قطعی نہیں کیوں کہ ممکن ہے وہ یہ بتا سکے کہ ہمارے پاس آگاہی کے انتاج کا کوئی صحیح طریقہ بھی ہے ۔ لیکن دشواری تو یہ ہے کہ وہ کسی

ایسے طریقے کی جانب اشارہ نہیں کرتا ۔ ایسی ہستیوں کو فرض کر لینے میں کوئی عجیب بات نہ ہوگی جو اشیا سے تو آگاہ ہوں لیکن اپنی آگاہی سے آگاہ نہ ہوں ۔ بے شک یہ عین ممکن ہے کہ ننھے بچے اور اعلیٰ تر حیوانات اسی قسم کی مخلوق شمار ہوں ۔ لیکن ایسی ہستیاں اس قسم کا بیان نہیں دے سکتیں کہ 'میں ایک رنگ سے آگاہ ہوں' ۔ ہاں ہم خود اس قسم کا بیان دینے کے قابل ہیں ۔ لہذا عیاں ہوا کہ ہم کچھ علم ایسا رکھتے ہیں جس کے وہ اہل نہیں ۔ نائٹ ڈنلپ جس نقطۂ نظر کو اختیار کرتا ہے اس نقطۂ نظر کے لیے یہ قرار دینا ضروری ہو جاتا ہے کہ یہی زائد علم جس کا ذکر آیا ، خالصاً انتاجی ہے ۔ لیکن ڈنلپ یہ دکھانے کی کوشش نہیں کرتا کہ یہ انتاج کس طرح ممکن ہے ۔ ہاں اس کا امکان ہو سکتا ہے لیکن مجھے یہ نظر نہیں آتا کہ کس طرح ؟ میرے خیال میں یہ امر واقعہ (جس کا وہ بھی اعتراف کرتا ہے) کہ ہم جانتے ہیں آگاہی موجود ہے ، قریب قریب قطعی طور پر اس کے نظریے کے خلاف ہے ، اور اسی خیال کی تائید کرتا ہے کہ ایک آگہی سے آگاہ ہونا ممکن ہے ۔

ڈنلپ دعویٰ کرتا ہے (ہم پھر جیمز کی طرف رجوع کرتے ہیں) کہ معاینۂ باطن میں جیمز کے اصل یقین کی حقیقی وجہ اس کا دو قسم کی چیزوں میں اعتقاد تھا یعنی خیالات اور اشیا ۔ ڈنلپ کے نزدیک یہ محض بے اصولی بات تھی کہ خیالات اور اشیا کی ثنویت ترک کر دینے کے بعد بھی جیمز معاینۂ باطن پر یقین رکھے ۔ میں ڈنلپ کی اس رائے سے مکمل اتفاق تو نہیں رکھتا لیکن معاینۂ باطن میں اور جاننے کی نوعیت (Nature) میں جو فرق ہے اسے ایک دوسرے سے علیحدہ کر کے سلجھانا مشکل دکھائی دیتا ہے ۔ ڈنلپ ارشارتاً کہتا ہے (صفحہ 411) کہ جسے معاینۂ باطن کہا جاتا ہے وہ حقیقتاً تمثالچوں اور احشائی حسوں (Visceral Sensations) وغیرہ وغیرہ پر مشتمل ہے ۔ میرے نزدیک یہ رائے بنیادی طور پر درست ہے ۔ لیکن ، مزید بریں میرا موقف یہ ہے کہ جاننا بذاتہ ایسے ترکیبی اجزا پر مشتمل ہوتا ہے جو مناسب انداز میں باہم مربوط ہوں اور یہ کہ ان ترکیبی اجزا کا وقوف حاصل کرنے

کی کوشش میں ہم بعض اوقات جاننے کی مخصوص صورتوں سے آگاہ ہو رہے ہوتے ہیں ۔ اس بنا پر ، میں اس کی رائے سے چاہے کتنا ہی متفق کیوں نہ ہوں ، یعنی اس بارے میں کہ وہ اشیا کیا ہیں جن کی آگہی ہوتی ہے ، میں اس کے معاینۂ باطن کے بارے میں اس فیصلے سے مکمل طور پر اتفاق نہیں رکھ سکتا کہ یہ سرے سے ممکن ہی نہیں ۔

کرداریہ نے معاینۂ باطن کو نائٹ ڈنلپ سے بھی زیادہ تن دہی کے ساتھ چیلنج کیا ہے ۔ یہاں تک کہ وہ تمثالچوں کے وجود سے ہی انکاری ہیں ۔ لیکن میرے خیال میں انھوں نے کئی قسم کی چیزوں کو خلط ملط کر دیا ہے ، جنھیں عام طور پر خلط ملط کر دیا جاتا ہے ، اور پیشتر اس کے کہ معاینۂ باطن کی تنقید میں ہم اس امر کا فیصلہ کر سکیں کہ سچ کیا ہے اور جھوٹ کیا ہے ، ہمیں ان خلط ملط ہونے والی اشیا میں کئی قسم کے امتیازات روا رکھنے ہوں گے ۔

میں تین واضح سوالوں میں امتیاز کرنا چاہتا ہوں ۔ جب ہم یہ پوچھیں کہ آیا معاینۂ باطن ایک مبداء علم ہے تو ان تینوں سوالوں میں سے کوئی بھی مقصود ہو سکتا ہے ۔ تینوں سوال حسب ذیل ہیں :

(۱) کیا ہم اپنے بارے میں کسی ایسی چیز کا مشاہدہ کر سکتے ہیں جسے ہم دوسروں کے ضمن میں نہیں دیکھ سکتے ؟ یا ، کیا ہر وہ چیز جو ہمارے مشاہدے میں آسکتی ہے ، ایک پبلک حقیقت (Public fact) ہے؟ ان معانی میں کہ کوئی دوسرا شخص بھی اس کا مشاہدہ کر سکتا ہے ، اگر اس کے لیے بھی حالات سازگار ہوں ؟

(۲) کیا ہر وہ چیز جس کا ہم مشاہدہ کر سکتے ہیں ، طبیعیات کے قوانین کی پابند ہے اور طبیعی دنیا کا جزو ہے ۔ کیا ہم بعض ایسی اشیا بھی مشاہدے میں لا سکتے ہیں جو طبیعیات کی حدود سے خارج ہوں؟

(۳) کیا ہم کسی ایسی چیز کا مشاہدہ کر سکتے ہیں جو اپنی ذاتی نوعیت کے اعتبار سے طبیعی دنیا کے ترکیبی عناصر سے مختلف ہو؟ یا ، کیا ہر وہ چیز جو ہم مشاہدے میں لا سکتے ہیں ، ایسے عناصر سے

مرکب ہے جو بالذات اس چیز کے ترکیبی اجزا سے مشابہ ہیں جسے مادہ کہا جاتا ہے ؟

ان تینوں سوالوں میں سے کوئی بھی باطنی معاینے کی تعریف کے لیے مفید مطلب ہو سکتا ہے۔ جہاں تک پہلے سوال کا تعلق ہے، میں معاینۂ باطن کے حق میں رہنا چاہوں گا۔ یعنی میرے خیال میں کوئی دوسرا اُن چیزوں میں سے بعض چیزیں جو ہم مشاہدے میں لاتے ہیں، اور تو اور نظری طور پر بھی مشاہدے میں نہیں لا سکتا۔ دوسرے سوال کا جواب بھی مجھے معاینۂ باطن کے حق میں ہی دینا چاہیے، چاہے وقتی طور پر کام چلانے کے لیے ہی سہی۔ میرے نزدیک تمثالچے سائنس کی اس وقت کی حالت کے مد نظر طبیعیات کے تعلیلی قوانین کے تحت نہیں لائے جا سکتے، گو شاید بالآخر اس امر کا امکان ہو ہی سکے۔ تیسرے سوال کا جواب مجھے معاینۂ باطن کے خلاف ہی دینا چاہیے۔ میری سوچ میں مشاہدہ ہمیں کسی ایسی چیز کا پتا نہیں دیتا جو حسوں اور تمثالچوں سے ترکیب نہ پائی ہو۔ نیز یہ کہ تمثالچوں اور حسوں کا باہمی فرق اُن کے تعلیلی قوانین میں موجود ہے نہ کہ ترکیبی اجزا کی ذاتی نوعیت میں۔ میں ان تینوں سوالوں سے سلسلہ وار نپٹنے کی کوشش کروں گا۔

(۱) جو کچھ مشاہدے میں آتا ہے وہ کہاں تک ایک پبلک حقیقت ہے اور کہاں تک ایک خفی حقیقت۔ آئیے فی الحال اپنی بحث کو ہم حسّوں تک ہی محدود رکھیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ مختلف قسم کی حسّیں مختلف درجات تک ہی پبلک کہلا سکتی ہیں۔ اگر آپ داڑھ درد محسوس کریں اور کمرے کے دوسرے لوگ اس درد سے بیگانے ہوں تو آپ حیران نہیں ہوتے۔ لیکن اگر آپ بجلی کی کوند سنیں جب کہ آپ کے ساتھی نہ سنیں تو آپ اپنی ذہنی حالت کے بارے میں چوکنے ہو جاتے ہیں۔ باصرہ اور سامعہ ایسے حواس ہیں جن کی دیکھی سنی چیزیں لوگوں کے ساتھ انتہائی طور پر مشترک ہیں۔ شامہ اس معاملے میں ذرا پیچھے ہی ہے۔ لامسہ بھی شامہ سے قدرے ہی کم کیوں کہ دو شخص ایک جگہ کو باری باری ہاتھ لگا سکتے ہیں، ایک ہی وقت

میں چھو نہیں سکتے ۔ ذائقہ نیم پبلک اور نیم ذاتی (Semi Public & Semi Private) ہے ۔ کیوں کہ جب لوگ ایک ہی قسم کے کھانے کھائیں تو گو بظاہر وہ ایک ہی قسم کی ذائقی حسوں کا تجربہ رکھتے دکھائی دیتے ہیں لیکن حقیقتاً حسوں کا یہ اشتراک مکمل نہیں ہوتا ، اس لیے کہ دوشخص فی الواقعہ ایک ہی نوالے کو نہیں کھا سکتے اور نوالے نوالے میں فرق ہو سکتا ہے

لیکن جب ہم سر درد ، دانت درد ، بھوک پیاس ، تکان وغیرہ وغیرہ کی جسمانی حسوں کی بحث پر آتے ہیں تو ہم سرحد اشتراک (Publicity) سے بہت دور نکل جاتے ہیں ۔ یعنی ایک ایسے خطے میں داخل ہو جاتے ہیں جہاں دوسرے لوگ تو ہمیں بتا سکتے ہیں کہ اُن کے احساسات کیا ہیں لیکن ہم براہ راست اُن کے احساسات کا مشاہدہ نہیں کر سکتے ۔ اس صورت حال کا لازمی نتیجہ یہ ٹھہرا کہ لوگ یوں سوچنے لگے کہ حواس مشترکہ (Public senses) ہمیں خارجی دنیا کا علم بہم پہنچاتے ہیں جب کہ حواس ذاتیہ (Private Senses) ہمیں محض اپنے اجسام کے بارے میں علم مہیا کرتے ہیں ۔ جہاں تک خارجی دنیا کے علم کے ہماری ذات تک ہی محدود ہونے کا تعلق ہے ، تمام تمثالچے ، چاہے وہ کسی قسم کے ہی کیوں نہ ہوں ، اُن حسّوں کے زمرے میں ہی شامل ہوں گے ، جو ہمیں فقط اپنے اجسام کا علم مہیا کرتی ہیں ۔ یعنی اُن حسّوں میں سے ہر حس فقط ایک ہی شاہد کے مشاہدے میں آ سکتی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ بصری اور سمعی تمثالچے بصری اور سمعی حسّوں سے زیادہ عیاں طور پر مختلف ہوتے ہیں ، بہ نسبت اس کے کہ لامسی حسّوں کے تمثالچے خود لامسی حسوں سے مختلف ہوں اور یہی وجہ ہے کہ داخلی گویائی (Inner speech) کی نسبت باصرہ اور سامعہ جیسے معاملوں میں تمثالچوں کے حق میں دلیل زیادہ حتمی دکھائی دیتی ہے ۔

تاہم کسی چیز کے علم کے اپنی ذات تک محدود ہونے یا دوسروں کے ساتھ اس علم کے مشترک ہونے کا تمام امتیاز جہاں تک حسوں کا

تعلق ہے ، مدارج کے فرق والا معاملہ دکھائی دیتا ہے نہ کہ نوعیت کا۔ یہ خیال کرنے کے لیے ایک معقول تجربی وجہ موجود ہے کہ کوئی سے دو شخص کبھی بھی ایسی بالکل مشابہ حسّیں نہیں رکھتے جو ایک ہی وقت میں ایک ہی طبیعی شے سے متعلق ہوں ۔ بر عکس اس کے انتہائی طور پر ذاتی حس بھی ایسے تضایفات (Correlations) رکھتی ہے جو نظری اعتبار سے کسی دوسرے شاہد کو اس حس کا انتاج کرنے کے قابل بنائیں ۔

یہ بات کہ کوئی حس بھی مکمل طور پر پبلک (Public) دکھائی نہیں دیتی ، زاویۂ نگاہ کے اختلافات کے باعث ہے ۔ ایک ہی میز پر نظر ڈالنے والے دو شخص ایک ہی حس حاصل نہیں کرتے ، اس وجہ سے کہ زاویۂ نظر اور انعکاس نور کے انداز کا فرق ہوتا ہے ۔ ایسے دو شخص فقط ہم نسبت یا متضایف حسّیں (Correlated sensations) رکھتے ہیں ۔ دو شخص جو ایک آواز کو سن رہے ہوں بالکل ایک ہی چیز نہیں سنتے کیوں کہ ایک آواز کے مبدا کے زیادہ نزدیک ہوتا ہے بہ نسبت دوسرے کے ۔ ایک کی سماعت دوسرے سے زیادہ اچھی ہوتی ہے وغیرہ وغیرہ ۔ اس طرح حسّوں کے ضمن میں جسے ہم اشتراک (Publicity) کا نام دیتے ہیں ، وہ اشتراک بعینہ مشابہ حسّوں پر مشتمل نہیں ہوتا بلکہ ایسی کم و بیش مشابہ حسّوں پر مشتمل ہوتا ہے جو یوں متضایف یا ہم نسبت ہوں کہ اُن کے اس باہمی تعلق کو قوانین کی شکل دے کر بیان کیا جا سکے ۔

جو حسّیں ہمیں مشترک دکھائی دیتی ہیں اُن کے ضمن میں ہماری متضایف حسّیں بہت مشابہ ہوتی ہیں اور باہمی رشتوں (Correlations) کا کھوج نکال لینا بہت آسان ہوتا ہے لیکن انتہائی طور پر ذاتی حسّیں بھی اشیا کے ساتھ ایسے گٹھ جوڑ رکھتی ہیں جنھیں دوسرے لوگ مشاہدے میں لا سکتے ہیں ۔ آپ کا درد دندان ساز کے مشاہدے میں نہیں آتا لیکن چوں کہ وہ اُس کھوڑ کو دیکھ سکتا ہے جو اس کا سبب ہے ، وہ یہ اندازہ لگا سکتا ہے کہ آپ بیمار ہیں ، چاہے آپ اُسے نہ

ھی بتائیں ۔ تاھم اس امر واقعہ کی بنا پر ، جیسا کہ واٹسن بہ ظاھر متمنی دکھائی دیتا ھے ، سر زمین سائنس سے اُن مشاھدات کو نکال پھینکا نہیں جا سکتا جو کسی واحد شاھد کے ذاتی مشاھدات ھوں ، کیوں کہ اسی قسم کے بہت سے مشاھدات کے ذریعے تو باھمی رشتے قائم کیے جاتے ھیں ، جیسے دانت درد اور کھوڑوں کے درمیان ۔ لہذا مخفی پن (Privacy) بہ ذات خود کسی معطیہ (Datum) کو اس قابل نہیں بناتا کہ وہ سائنسی طریق کو قبول نہ کرے ۔ اس نکتے پر معاینۂ باطن کے خلاف دلیل کو بالضرور رد کر دینا چاھیے ۔

(۲) کیا ھر قابل مشاھدہ چیز طبیعیات کے قوانین کی پابند ھے؟

اب ھم معاینۂ باطن کے خلاف دوسری دلیل پر آ پہنچے ھیں ، یعنی یہ کہ معاینۂ باطن کے معطیات (Data) طبیعیات کے قوانین کے مطیع نہیں ۔ میرے نزدیک یہ ایک ایسا اعتراض ھے کہ جس پر زور تو کم ھی دیا جاتا ھے ، تاھم مخفی پن والے اعتراض کی نسبت اس کے معاملے میں زیادہ جوش و خروش روا رکھا جاتا ھے اور معاینۂ باطن کی ایک ایسی تعریف جو روزمرہ حقائق سے زیادہ ھم آھنگ ھو ، اس کے ذریعے حاصل کی جاتی ھے ۔ مخفی پن کی بنا پر مطالعۂ باطن کی تعریف کرنے کی بجائے یوں تعریف ھو سکتی ھے کہ مطالعۂ باطن اُن معطیات کا مشاھدہ ھے جو طبیعیاتی قوانین کے تابع نہیں ۔ کوئی شخص بھی کسی آدمی کو محض اس بنا پر معاینۂ باطن کا اھل نہیں کہے گا کہ جب اس آدمی کو درد معدہ ھوا تو اس کا شعور رکھتا تھا ۔ معاینۂ باطن کے مخالف اس عیاں حقیقت سے انکار نہیں کرنا چاھتے کہ ھم ایسی جسمانی حسّوں کا مشاھدہ کر سکتے ھیں جنھیں دوسرے افراد مشاھدے میں نہیں لا سکتے ۔ مثال کے طور پر نائٹ ڈنلپ دعوے دار ھے کہ تمثالچے حقیقتاً عضلاتی سکڑاؤ[۱] (Muscular contractions) ھیں اور واضح

---

(۱) Psychological Review, 1916, "Thought-content and feeling" p. 59.

نیز دیکھیے: "The nature of Perceived Relations" *ib.*, 1912

جہاں وہ بر ملا کہتا ھے کہ (بقیہ صفحہ ۱۳۶ پر)

ہے کہ وہ عضلاتی سکڑاؤ سے ہماری آگہی کو معاینۂ باطن کے تحت نہیں لاتا ۔ میرے نزدیک یہ دیکھنے میں آئے گا کہ باطنی حقائق کی لازمی خصوصیت اس معنی میں جو اب زیر بحث ہے ، مقامیت (Localization) سے تعلق رکھتی ہے ۔ یا تو وہ باطنی حقائق بالکل ہی کسی جگہ یا مقام کے پابند نہیں ہوتے یا پھر بصری تمثالچوں کی طرح انھیں ایک ایسے مقام میں پابند کر لیا جاتا ہے جو پہلے ہی طبیعی اعتبار سے پر ہو ، اور اگر انھیں بھی طبیعی دنیا کا ایک حصہ قرار دیا جائے تو یہ ان کی ذات کے مخالف ثابت ہوگا ۔ اگر آپ اپنے کسی دوست کا بصری تمثالچہ رکھتے ہوں ، یوں کہ وہ دوست کرسی پر براجمان ہو ، اور کرسی حقیقتاً خالی ہو ، تو آپ اس تمثالچے کا اپنے جسم میں کوئی مقام نہیں ڈھونڈ سکتے کیوں کہ یہ بصری ہے ۔ نہ ہی کرسی پر (بہ حیثیت ایک طبیعی مظہر کے) آپ اس کا ٹھکانا ڈھونڈ سکتے ہیں کیوں کہ کرسی بہ حیثیت ایک طبیعی شے کے خالی ہے ۔ اس طرح یہ نتیجہ نکلتا دکھائی دیتا ہے کہ طبیعی دنیا ان تمام چیزوں کو جن سے ہم آگاہ ہیں ، شامل حال نہیں رکھتی ۔ نیز یہ کہ تمثالچے جو باطنی حقائق ہیں ، فی الحال بہتر یہی ہوگا کہ انھیں طبیعیاتی قوانین کے تحت نہ ہی لایا جائے ۔ میرے خیال میں بڑی وجہ تو یہی ہے کہ کیوں اُن کے استرداد کی کوشش کی جاتی ہے ۔ میں خطبۂ ہشتم میں یہ دکھانے کی کوشش کروں گا کہ تمثالچوں کو تسلیم کرنے کے لیے خالصاً تجربی وجوہات بے پناہ ہیں لیکن ہم کچھ زیادہ وثوق سے نہیں کہہ سکتے کہ وہ بالآخر طبیعیاتی قوانین کے تحت نہیں لائے جا سکیں گے ۔ اگر یوں بات بن ہی جائے تو بھی وہ قریبی تعلیلی قوانین کی بنا پر حسّوں سے علیحدہ کیے جانے کے قابل ہوں گے جس طرح گیسیں ٹھوس اجسام سے علیحدہ کیے جانے کے قابل ہیں ۔

(صفحہ ۱۳۵ سے) معاینۂ باطن سے اگر وہ حکایتی رنگ دور کر دیا جائے جس کی رو سے اسے 'شعور کی دید' (Observing of consciousness) سمجھا جاتا ہے تو پتا چلے گا کہ یہ فی الحقیقت جسمانی حسّوں اور احساسات کا مشاہدہ ہے ۔

(۳) کیا ہم حسّوں سے بالذات (Intrinsically) مختلف کوئی چیز مشاہدے میں لا سکتے ہیں ؟ یوں ہم معاینۂ باطن سے متعلق تیسرے سوال پر آ پہنچتے ہیں ۔ عام طور پر خیال کر لیا جاتا ہے کہ بس نہاں خانۂ باطن میں سر جھکائیے اور طبیعی دنیا کے ترکیبی عناصر سے بالکل مختلف ، طرح طرح کی چیزیں دیکھ لیجیے ۔ جیسے خیالات ، اعتقادات ، خواہشات ، لذات ، آلام ، ہیجانات ۔ ذہن اور مادے کا باہمی فرق بڑھ ہی جاتا ہے ، کچھ تو ان مفروضہ باطنی حقائق پر زور دینے کی بنا پر اور کچھ اس گمان غالب کے باعث کہ مادہ جواہر (Atoms) یا الیکٹرونز یا جن اکائیوں کو بھی اس گھڑی طبیعیات ترجیح دے ان کا بنا ہوا ہے ۔ اس بعد کے مفروضے کے خلاف میں یہ دعویٰ کرتا ہوں کہ مادے کے اساسی اجزا جواہر (Atoms) یا منفی برقیے (Electrones) نہیں ہیں بلکہ حسّیں اور حسّوں سے ماتی جاتی دوسری چیزیں ہیں ، جہاں تک وسعت (Extent) اور مدت کا تعلق ہے ۔ اس رائے کی مخالفت میں کہ معاینۂ باطن ایک ایسی ذہنی دنیا کا پتا دیتا ہے جو حسّوں سے بنیادی طور پر مختلف ہے ، میری دلیل یہ ہے کہ خیالات ، اعتقادات ، خواہشات ، لذات ، آلام ، ہیجانات سب کے سب محض حسّوں اور تمثالچوں سے بنے ہیں اور یوں سوچنے کی معقول وجہ نظر آتی ہے کہ تمثالچے بہ لحاظ ذاتی سیرت حسّوں سے مختلف نہیں ۔ اس طرح ہم ذہن اور مادے کے ایک دوسرے سے ملاپ کی صورت نکال سکتے ہیں اور معاینۂ باطن (دوسرے معانی میں) کے معطیات کو محض تمثالچوں میں تحویل کر سکتے ہیں ۔ بنا بریں ، معاینۂ باطن کے مفہوم کے تیسرے نظریے کے لحاظ سے ہمارا فیصلہ بالکل اس کے خلاف ہے ۔

معاینۂ باطن سے متعلق دو نکتے زیر غور لانے والے باقی ہیں ۔ پہلا نکتہ یہ ہے کہ یہ کہاں تک قابل اعتماد ہے ۔ دوسرا یہ کہ اگر اس بات کو تسلیم بھی کر لیا جائے کہ یہ بنیادی اعتبار سے کسی مختلف مواد کا پتا نہیں دیتا ، یعنی اس سے جسے ہم خارجی ادراک کے مواد کا نام دے سکتے ہیں ، تو کیا یہ مختلف رابطوں کی نقاب کشائی

کا امکان بھی نہیں رکھتا ۔ اور اگر بات یوں ہی ہو کہ یہ مختلف رابطوں کی نقاب کشائی کر سکے تو کیا یہ اتنی ہی اہمیت کا اہل ہو سکتا ہے جتنی کہ روایتی اعتبار سے اس کو دی جاتی ہے ۔

چلیے معاینۂ باطن کے قابل اعتماد ہونے سے ہی بات شروع کرتے ہیں ۔ بعض مکاتیب فکر میں یہ روش عام ہو چکی ہے کہ خود اپنے ذہنی اعمال کے علم کو خارجی دنیا کے بارے میں علم کی نسبت بدرجہا زیادہ یقینی مانا جائے ۔ ہیوم سے ورثے میں آنے والے انگلیسی فلسفے میں یہی نظریہ موجود ہے اور کانٹ اور اس کے تابعین میں بھی اسی کی جھلک پائی جاتی ہے ۔ تاہم اس رائے کو تسلیم کرنے کی کوئی بھی وجہ دکھائی نہیں دیتی ۔ ہمارے من مانے ، سیدھے سادے اعتقادات ، کیا ہمارے اپنے بارے میں اور کیا خارجی دنیا کے متعلق ، ہمیشہ حد درجہ جلد بازانہ اور مستوجب گمراہی ہوتے ہیں۔ دونوں لحاظ سے احتیاط سیکھنا یکساں طور پر ضروری اور مشکل بھی ہے ۔ نہ صرف یہ کہ کسی ایسے اعتقاد یا خواہش سے جو ہمارے ذہن میں موجود ہو ہم اکثر اوقات ناواقف ہوتے ہیں بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ بسا اوقات ہم ایسے اعتقاد یا خواہش کے معاملے میں فی الواقعہ غلطی پر ہوتے ہیں ۔ جہاں تک ہماری خواہش کا تعلق ہے معاینۂ باطن کی خطا پذیری تحلیل نفسی والوں نے سامنے لا رکھی ہے اور جو کچھ ہم جانتے ہیں اس کے بارے میں معاینۂ باطن کی خطا پذیری بآسانی ثابت کی جا سکتی ہے ۔ جب ایک محتاط نقاد کسی سوانح عمری پر تحریری ثبوت کی روشنی میں غور کرے تو وہ اکثر اوقات اس سوانح عمری کو عیاں طور پر تغافل شعارانہ اغلاط سے بھر پور پاتا ہے ۔ ہم میں سے کوئی بھی ، جس کے سامنے کوئی فراموش شدہ خط رکھا جائے ، جسے ہم نے چند سال پہلے لکھا ہو ، یہ دیکھ کر حیران ہوگا کہ ہماری آراء ہمارے زعم کے مقابلے میں کس قدر احمقانہ تھیں اور جہاں تک ہماری ذہنی کار فرمائیوں کے تجزیے کا تعلق ہے ـــــ اعتقاد کرنا ، خواہش رکھنا ، ارادہ کرنا یا کیا نہ کرنا ـــــ معاینۂ باطن بغیر کسی بیرونی امداد کے شاذ ہی معاون ثابت ہوتا ہے ۔ یہ ضروری ٹھہرتا ہے کہ مفروضے

گھڑے جائیں اور ان کے نتائج سے ان کو آزمایا جائے : بعینہ جیسے ہم طبیعی علوم میں یہ بات روا رکھتے ہیں ۔ پس معاینۂ باطن گو یہ ہمارے علم کے ماخذ میں سے ایک ہے ، اکیلا یہ بھی خارجی ادراک کی نسبت کچھ زیادہ قابل اعتماد نہیں ۔

اب میں اپنے دوسرے سوال پر آتا ہوں ۔ کیا معاینۂ باطن ہمیں ان رابطوں (Relations) کے علم کے لیے ساز و سامان بہم پہنچاتا ہے جو خارجی ادراک پر غور کرنے سے ہاتھ لگنے والے رابطوں سے علیحدہ ہیں ۔ ممکن ہے یوں کہا جائے کہ ہر ذہنی شے مثلاً 'جاننے' کا طرہ امتیاز رابطوں پر مشتمل ہے ، اور یہ کہ ان لازمی طور پر ذہنی رابطوں کے بارے میں ہمارا علم سب کا سب معاینۂ باطن سے ماخوذ ہوتا ہے ۔ اگر جاننا واقعی ایک ناقابل تجزیہ رابطہ ہوتا ہے تو یہ رائے بحث و تمحیص کی محتاج نہ ہوتی کیوں کہ واضح ہے کہ کوئی ایسا رابطہ طبیعیات کے مواد بحث کا حصہ نہیں ۔ لیکن یہ معلوم دے گا کہ 'جاننا' فی الحقیقت مختلف رشتوں یا رابطوں کا نام ہے جو سب کے سب پیچیدہ ہیں ۔ لہذا جب تک ان کا تجزیہ نہ ہو جائے موجودہ سوال کے ضمن میں خاموشی اختیار کرنا ہی بہتر ہوگا ۔ میں ان خطبوں کے آخر میں پھر اس جانب رجوع کروں گا ۔

خطبۂ ہفتم

ادراک کی تعریف

(THE DEFINITION OF PERCEPTION)

خطبۂ پنجم میں یہ سوچنے کے لیے معقول وجہ میسر آگئی تھی کہ کائنات کے مکوّنات اولیٰ[1] (Ultimate constituents) نہ تو ذہن کے خصائص رکھتے ہیں اور نہ مادے کے ، یعنی جیسا کہ عام معنوں میں ذہن اور مادے سے مراد لی جاتی ہے۔ وہ مکوّنات نہ تو فضا کی وسعتوں میں آوارہ و سرگرداں صورت پذیر و ثابت و قائم اشیا ہیں اور نہ ہی 'شعور' کے منتشر اجزا ۔ تاہم ، ہم نے جزیوں کی گروہ بندی کے دو طریقے ڈھونڈ نکالے تھے ۔ اول یہ کہ ان کو 'اشیا' یا اجزائے مادہ (Pieces of matter) کے نام پر اکٹھا کر لیا جائے۔ دوم یہ کہ ان کی شیرازہ بندی منظرات کے شماروں (Series of perspectives) کی رو سے کی جائے کیوں کہ ہر شمارے کی حیثیت ایک سوانح عمری کی سی ہے ۔ اس سے پہلے

---

۱ ۔ میں جب اساسی مکوّنات کی بات کرتا ہوں تو کوئی ضروری نہیں کہ میرا مقصود صرف ایسے مکوّنات ہی ہوں جو نظری اعتبار سے تجزیے کے قابل نہیں ، بلکہ صرف ایسے مکونات جن کا تجزیہ کرنے کی ہمیں فی الحال کوئی راہ سجھائی نہیں دیتی ۔ میں ایسے مکوّنات کو 'جزیوں' کا نام دیتا ہوں ، یا جب میں اس بات پر زور دینا چاہوں کہ ایسے جزیے خود بھی مرکب ہو سکتے ہیں تو انھیں اضافی جزیے (Relative particulars) کہتا ہوں ۔

کہ ہم حسوں یا تمثالچوں کی تعریف کر سکیں ، اس دوہری صنف بندی پر ذرا تفصیل کے ساتھ غور کرنا ، نیز ادراک کی تعریف اخذ کرنا ضروری ہے ۔ لیکن چوں کہ یہ صنف بندی تمام عالم طبیعیات پر حاوی ہونا چاہتی ہے اس میں مفروضہ اجزا بھی شامل ہیں ۔ تاہم ہم ان مفروضہ اجزا کو ماننے یا منوانے کی بحث مول نہیں لیں گے کیوں کہ یہ معاملہ طبیعیات کے فلسفے سے سروکار رکھتا ہے نہ کہ نفسیات سے ۔

جب جزیوں کی صنف بندی طبیعیات کی رو سے کی جائے تو ہمیں وہ تمام جزیے فراہم کرنے پڑتے ہیں جو ایک شے کے مختلف مناظر (Aspects) گنے جاتے ہیں ۔ جب کوئی ایک جزیہ دیا ہؤا ہو تو اکثر دیکھا گیا ہے (گو ہمیشہ نہیں) کہ کئی جزیے اس سے بہ تدریج نمایاں صورتوں میں مختلف ہوتے ہیں ۔ وہ جزیے (یا ان میں سے کچھ) جو اس جزیے سے بہت تھوڑا اختلاف رکھتے ہوں ، چند ایسے قوانین کے تحت لائے جا سکتے ہیں جنھیں عمومی معنوں میں منظرات کے قوانین کہا جا سکتا ہے ۔ یہ قوانین منظرات ان جزیوں کے کم و بیش اختلافات پر حاوی ہوتے ہیں ، بلکہ یوں کہنا چاہیے ، کہ یہ جزیے عام قوانین منظرات کو شامل حال رکھنے کے باعث ان قوانین کے اطلاق کی ایک خاص مثال مہیا کر دیتے ہیں ۔ جوں جوں جزیوں کا باہمی فرق کم ہوتا جاتا ہے ، منظرات کے قوانین جو اول اول تخمینی حیثیت سے عاید کیے جاتے ہیں ، زیادہ سے زیادہ صحت کے ساتھ عاید کیے جا سکتے ہیں ۔ اصطلاحی زبان میں بات کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ قوانین منظرات تو خفیف کمیتوں (Small quantities) کی پہلی صف کے اختلافات کو بیان کریں گے اور دیگر قوانین کی ضرورت محض دوسری صف کے اختلافات کی تشریح کے لیے ہوگی ۔ یعنی یوں کہنا چاہیے کہ جوں جوں جزیوں کا باہمی فرق کم ہوتا جاتا ہے ، فرق کا وہ حصہ جو قوانین منظرات کے مطابق نہیں ہے ، بہت زیادہ تیزی سے کم ہوتا جاتا ہے اور مجموعی فرق کے ساتھ فرق کے اس حصے کی نسبت ایسی ہے جو صفر کی جانب راغب ہوتی ہے ، یعنی جوں جوں جزوی فرق اور مجموعی فرق دونوں کو

کم سے کم کر دیا جائے ۔ یوں نظری اعتبار سے ہم جزیوں کی ایک ایسی تعداد اکٹھی کر سکتے ہیں جس کی تعریف یوں ہوگی کہ وہ ایک شے کی ایک وقت پر 'ہیئتیں' یا 'مناظر' ہیں ۔ اگر ہم قوانین منظرات کا شافی علم رکھتے تو مختلف مناظر کے باہمی تعلق کو خفیف سے خفیف فرق ظاہر کرنے والی مساواتوں یعنی تفرق مساواتوں(Differential equations) کے ذریعے ادا کیا جا سکتا ۔

اس طریقے سے ہمیں بس صرف وہی جزیے ہاتھ لگیں گے جو ایک وقت پر ایک چیز کو ترکیب دیتے ہیں ۔ جزیوں کا ایسا سلمیہ ایک 'آنی شے' (Momentary thing) کہلا سکتا ہے ۔ 'آنی اشیا' کے ان شماروں (Series) کی تعریف کرنا جو ایک ہی چیز کی مسلسل حالتوں کو وجود بخشتے ہیں ، ایسا مسئلہ ہے جس میں حرکیات کے قوانین کو دخل ہے ۔ حرکیات کے قوانین ، مناظر (Aspects) کی کسی ایک وقت سے ذرا بعد کے وقت کی تبدیلوں پر حاوی ہوتے ہیں ۔ جوں جوں مناظر کا باہمی فرق کم ہوتا جاتا ہے ، حرکیات کے قوانین جو اول اول تخمینی حیثیت سے عاید کیے جاتے ہیں ، زیادہ سے زیادہ صحت کے ساتھ عائد کیے جا سکتے ہیں ۔ اور ان کا حال بھی وہی ہے جو مکانی قرب رکھنے والے مناظر سے متعلق قوانین منظرات کا ۔ یوں ایک آنی شے جزیوں کا ایک سلمیہ ہے جب کہ خود شے (یعنی جسے شے کی مکمل سوانح عمری کہا جا سکے) جزیوں کے ایسے سلمیوں کا ایک مرتب مجموعہ یا شمارہ ہے ۔ ایک سلمیہ کے جزیے قوانین منظرات کی رو سے باہم اکٹھے کیے جاتے ہیں جب کہ مسلسل سلمیے (Successue sets) قوانین حرکیات کے تحت جمع کیے جاتے ہیں ۔ عالم خارجی پر یوں نظر ڈالنا روایتی طبیعیات کے نزدیک موزوں ہے ۔

جب ایک 'آنی شے' کی تعریف در پیش ہو تو ایسی دشواریوں سے پالا پڑتا ہے جو وقت سے متعلق ہیں کیوں کہ وہ جزیے جو باہم مجتمع ہو کر ایک آنی شے کو وجود بخشتے ہیں ، سب کے سب بیک وقت تو وارد نہیں ہوں گے بلکہ وہ چیز سے باہر کی جانب روشنی کی رفتار کے ساتھ سفر کریں گے (اگر چیز خود خلا میں ہو) ۔ یہاں پہنچ کر بعض

الجھنیں پیدا ہو جاتی ہیں جو اضافیت سے متعلق ہیں ۔ لیکن موجودہ بحث کے لیے وہ اتنی اہم نہیں اور میں انھیں نظر انداز کروں گا ۔

بجائے اس کے کہ پہلے وہ تمام جزیے مجتمع کر لیے جائیں جو کسی آنی شے کو وجود بخشتے ہیں اور پھر مسلسل سلمیوں کے شمارے تیار کیے جائیں ، یوں کیوں نہ کیا جائے کہ پہلے مسلسل مناظر (Successive aspects) کو باہم ملا کر ایک شمارہ تیار کر لیا جائے یعنی ان مناظر کو جو قوانین حرکیات کی رو سے باہم مربوط ہوں ۔ پردۂ فلم پر کسی اداکار کی مثال دے کر اس بات کو واضح کیا جا سکتا ہے ۔ ہماری پہلی تجویز تو یہ تھی کہ وہ اداکار بیک وقت مختلف تماشائیوں کے سامنے جو مناظر پیش کرتا ہے ان سب کو باہم اکٹھا کر لیا جائے اور پھر ایسے سلمیوں کے شمارے تیار کر لیے جائیں ۔ دوسری تجویز یوں ہے کہ اول وہ تمام مناظر جو یکے بعد دیگرے وہ ایک ہی تماشائی کے سامنے پیش کرتا ہے باہم اکٹھے کر لیے جائیں اور پھر دوسرے تماشائیوں کے نقطۂ نظر سے بھی یونہی کیا جائے ۔ اس طرح شماروں کا ایک سلمیہ تیار کر لیا جائے، بجائے اس کے کہ سلمیوں کا ایک ہی شمارہ ہو ۔ طریقۂ اول سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اداکار کیا کرتا ہے ، طریقۂ دوم تماشائیوں کے ذہنوں پر مرتب ہونے والے ارتسامات کا پتا دیتا ہے ۔ پہلے طریقے کی نسبت جزیوں کی صنف بندی کا یہ دوسرا طریقہ نفسیات سے زیادہ مطابقت رکھتا ہے۔ صنف بندی کے دوسرے طریقے کی مدد سے ہی ہم کسی حد تک ایک 'تجربے' ایک 'سوانح عمری' یا ایک 'شخص' کی تعریف حاصل کر سکتے ہیں ۔ صنف بندی کا یہ طریقہ حسّوں اور تمثالچوں کی تعریف کو بھی لازمی ہے جیسا کہ مابعد ثابت کرنے کی کوشش کروں گا ۔ لیکن پہلے ہمیں منظرات اور سوانح عمریوں کی تعریفات کو تفصیلاً بیان کرنا چاہیے ۔

اداکار کی مثال پیش کرتے وقت ہم نے یوں بات کی تھی کہ گویا ایک اداکار مکمل طور پر ہر تماشائی کے ذہن پر چھایا ہوا ہوتا ہے ۔ اگر معاملہ یونہی ہوتا تو ایک تماشائی کی سوانح عمری کو یوں تعریف دینا ممکن ہو سکتا تھا کہ وہ ایک اداکار کے یکے بعد دیگرے مناظر

کے ایک شمارے پر مشتمل ہے جو مناظر کہ حرکیات کے قوانین کے مطابق مربوط ہیں ۔ لیکن حقیقتاً معاملہ یوں نہیں ہے ۔ جیتے جاگتے ہر وقت طرح طرح کے ارتسامات ہمارے ذہن پر مرتب ہو رہے ہیں ۔ یہ ارتسامات قسم قسم کی چیزوں کے مختلف مناظر ہیں ۔ ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ وہ کیا چیز ہے جو دو ہم وقتی حسوں کو ایک آدمی کے ذہن میں باہم ملا دیتی ہے یا اور زیادہ عام مثال لیتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ کیا چیز ہے جو اُن دو واردوں کو جو کہ ایک تجربے کے حصے ہیں ، باہم جوڑ دیتی ہے - طبیعیات کے نقطہ نگاہ سے وابستہ رہتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ مختلف اشیا کے دو مناظر جب وہ ایک ہی جگہ یا مقام میں ہوں تو وہ ایک ہی منظرہ سے متعلق ہوتے ہیں ۔ لیکن یہ تشریح دراصل ہمارے لیے مفید ثابت نہیں ہو گی کیوں کہ اب تک ہم نے 'مقام' یا 'جگہ' کی تعریف تو کی نہیں ۔ جب ہم کہتے ہیں کہ ''دو مناظر ایک ہی 'مقام' میں واقع ہیں'' تو ہمارا مطلب کیا ہوتا ہے ؟ کیا ہم قوانین منظرات اور قوانین حرکیات کے علاوہ کسی چیز کو داخل بحث کیے بغیر اس کی صحیح صحیح تعریف کر سکتے ہیں ؟

آیا ایسی تعریف ممکن بھی ہے یا نہیں ؟ میں تو کچھ فیصلہ نہیں کر سکتا ۔ لہذا میں اس کے امکان کو تسلیم کر لینے کی بجائے ایسے خصائص تلاش کروں گا جن کی رو سے ایک منظر یا سوانح عمری کی تعریف ہو سکے ۔

مثال کے طور پر جب ہم کسی آدمی کو دیکھ رہے ہوں اور ساتھ ہی دوسرے کو بولتے سن رہے ہوں تو جو کچھ ہم دیکھتے ہیں اور جو کچھ ہم سنتے ہیں دونوں ایک ایسے رشتے میں منسلک ہیں جس کا کہ ہم ادراک کر سکتے ہیں ۔ یہ رشتہ دونوں واردوں کو باہم ملا کر 'کسی ایک معنی میں' ایک تجربہ پیدا کرتا ہے ۔ جب یہ رشتہ موجود ہو تو دونوں واردے ایک دوسرے سے متلازم ہو جاتے ہیں ۔ سائمن کا انگرام اُن تمام چیزوں کے باعث معرض وجود میں آتا ہے جن کا ہم ایک ہی وقت میں تجربہ کرتے ہیں ۔ وہ اس مجموعہ (Total)

کے دونوں حصوں کا ذکر یوں کرتا ہے کہ اُن میں شانہ بہ شانہ (Nebeneinander) موجودگی کا رشتہ ہے جو ہمیں ہربرٹ کے 'Zusammen' کی یاد دلاتا ہے۔ میرے خیال میں اس رشتے کو محض ہم وقتیت (Simultaneity) کہا جا سکتا ہے۔ یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ ہر وقت طرح طرح کی چیزیں جو میرے تجربے کا حصہ نہیں ہیں، اس دنیا میں واقع ہو رہی ہیں لہذا وہ رشتہ جس کی تعریف کرنے کی ہم کوشش کر رہے ہیں، محض ہم وقتیت نہیں ہو سکتی۔ یہ تاہم ایک غلطی ہوگی۔ اسی قسم کی غلطی جس سے اضافیت کا نظریہ پہلو بچانا چاہتا ہے۔ کوئی بھی ایک آفاق وقت (Universal time) موجود نہیں۔ ہاں کسی پرتکلف انداز میں وقت کی کوئی ایسی تاویل نکال لی جائے تو اور بات ہے۔ محض مقامی اوقات (Local times) موجود ہیں۔ جن میں سے کسی ایک کو ایک سوانح عمری میں عمل دخل رکھنے والا وقت قرار دیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ مثال کے طور پر (یوں کہہ دیجیے کہ) کسی آواز کے میرے کان پڑتے وقت اگر کوئی ایسے واردے مرتب ہوتے ہیں جنھیں اس حس سے ہم وقت قرار دیا جا سکے تو وہ واردے میری دنیائے ذات کے واقعات (Events) ہیں گویا میری سوانح عمری میں داخل ہیں۔ لہذا اس منظرہ کی تعریف جس سے کہ زیر بحث حس تعلق رکھتی ہے' یوں کی جا سکتی ہے کہ وہ ایسے جزیوں کا ایک سلمیہ ہے جو اس حس سے ہم وقت ہیں اور اسی طرح ہم سوانح عمری کی تعریف یعنی جس سوانح عمری سے کہ حس متعلق ہے، یوں کر سکتے ہیں کہ یہ ان جزیوں کا ایک سلمیہ ہے جو جزیے کہ زیر بحث حس سے مقدم یا مؤخر یا ہم وقت ہو سکتے ہیں۔ علاوہ ازیں عین وہی تعریفات ایسے جزیوں پر عاید کی جا سکتی ہیں جو کہ حسّیں نہیں ہیں۔ اگر نظریۂ اضافیت کی فلسفیانہ توجیہ مقصود ہے تو پھر اس نظریے کو ان جزیوں کی واقعی ضرورت ہو گی۔ خود اپنے تجربے میں ہم وقتیت اور تواتر کے رشتے ہمیں معلوم ہیں۔ ممکن ہے وہ رشتے تجزیے کے قابل ہوں' تاہم یہ بات منظرات اور سوانح عمریوں کی تعریف تلاش کرنے میں ان رشتوں کی موزونیت پر

اثر انداز نہیں ہوتی ۔ وقت کے ایسے رشتے جو مختلف سوانح عمریوں کے واقعات کے درمیان اُستوار کیے جا سکتے ہیں ایک مختلف نوع کے ہوتے ہیں - وہ تجربے میں نہیں آتے اور محض منطق پر مبنی ہوتے ہیں۔ ان سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ مختلف سوانح عمریوں کے باہمی تعلق کو بیان کرنے کے مناسب طریقے تلاش کیے جائیں ۔

زندہ اجسام کے معاملے میں محض وقت کے رشتوں سے ہی ایک سوانح عمری کے ابواب (Parts) کو باہم مجتمع نہیں کیا جاتا ۔ اس معاملے میں 'یاد داشتی مظاہر' ہی وہ چیز ہیں جو ایک تجربے کو وحدت بخشتے ہیں اور نرے واردوں (Mere occurrences) کو 'تجربوں' کی شکل دے دیتے ہیں ۔ یاد داشتی مظاہر کی نفسیات میں جو اہمیت ہے اس کو میں پہلے ہی تفصیل کے ساتھ بیان کر چکا ہوں اور اب مزید بحث مول نہیں لوں گا ۔ ہاں یہ کہہ دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ یاد داشتی مظاہر ہی (فنی اعتبار سے) ایک سوانح عمری کو ایک 'حیات' میں بدل دیتے ہیں ۔ وہی ایک 'شخص' یا ایک 'ذہن' کا تسلسل مہیا کرتے ہیں ۔ لیکن یہ قیاس کر لینے کی کوئی معقول وجہ دکھائی نہیں دیتی کہ یاد داشتی مظاہر حیوانوں اور پودوں کے علاوہ دیگر اشیا کی سوانح عمریوں سے بھی وابستہ ہیں ۔

جزیوں کی یہ دوہری صنف بندی (Two fold Classification) محض زندہ اشیا کے ضمن میں ہی نہیں بلکہ ہر موجود چیز کے ضمن میں جسم اور سوانح عمری کی ثنویت (Dualism) کو پیدا کرتی ہے ۔ یہ ثنویت یوں پیدا ہوتی ہے ۔ ہر جزیہ جسے طبیعیات زیر غور لاتی ہے دو گروہوں کا رکن ہے :

۱- ایک ہی طبیعی شے کے دیگر مناظر کو ترکیب دینے والے جزیوں کا گروہ ۔

۲- زیر غور جزیہ سے بلاواسطہ طور پر وقت کے رشتوں میں منسلک جزیوں کا گروہ ۔

ان گروہوں میں سے ہر ایک کسی ایک مقام سے وابستہ ہے ۔

جب میں کسی ایک ستارے پر نظر ڈالوں تو میری حس دوحیثیتوں کی حامل ہوتی ہے :

۱- یہ جزیوں کے اُس گروہ کی ایک رکن ہے جو ستارہ ہے ، اور اُس مقام سے بھی وابستہ ہے جہاں کہ ستارہ ہے ۔

۲- یہ ان جزیوں کے گروہ کی ایک رکن ہے جو جزیے کہ میری سوانح عمری ہیں ، اور اس مقام سے بھی وابستہ ہے جہاں کہ میں ہوں[1]۔

نتیجۃً ہر اس قسم کا جزیہ جو طبیعیات کے تحت آتا ہے ، دو مقاموں سے وابستہ ہے ۔ مثال کے طور پر ستارے کے ضمن میں میری حس ایک طرف تو اس جگہ سے وابستہ ہے جہاں میں ہوں ؛ دوسری طرف اس جگہ سے جہاں ستارہ ہے ۔ یہ ثنویت کسی ایسے 'ذہن' سے جس کی موجودگی میرے حق میں فرض کر لی جاتی ہے ، کچھ سروکار نہیں رکھتی ۔ اگر میری جگہ کوئی فوٹو گرافک پلیٹ ہو تو بھی یہ ہو بہ ہو قائم رہتی ہے ۔ ہم دونوں مقاموں کو علی‌الترتیب فعالی مقام اور انفعالی مقام[2] کہہ سکتے ہیں ۔ اس طرح کسی ستارے کے فوٹو گراف یا ادراک کے ضمن میں فعالی مقام وہ ہے جہاں کہ ستارہ ہے جب کہ انفعالی مقام وہ ہے جہاں کہ دیکھنے والا یا فوٹو گرافک پلیٹ ہے ۔

اس طرح ہم طبیعیات سے جداگانہ راستہ اختیار کیے بغیر ان تمام جزیوں کو باہم اکٹھا کرسکتے ہیں جو ایک مقام پر فعال حیثیت سے

---

(۱) اس نظریے کے مطابق 'فضائے بسیط' کی ساخت کیا ہے ، اور پھر یہ بات کہ کس طرح ایک منظرہ کی پوزیشن کسی طبیعی شے کی پوزیشن سے رشتہ جوڑ لیتی ہے ، ان معاملات کو میں پہلے ہی کہیں زیر بحث لا چکا ہوں ۔ ملاحظہ ہو : (Our knowledge of the External World Lecture III, P.P. 90—91).

(۲) میں ان اصطلاحوں کو محض ناموں کی حیثیت سے استعمال کر رہا ہوں اور یہ نہیں چاہتا کہ ان سے فعلیت (Activity) مراد لی جائے ۔

موجود ہوں یا جو کسی مقام پر انفعالی حیثیت سے موجود ہوں ۔ جہاں تک ہماری ذات کا معاملہ ہے جزیوں کا ایک گروہ تو ہمارا جسم ہے (یا ہمارا دماغ) جب کہ دوسرا گروہ ہمارا ذہن ہے یعنی جس حد تک کہ یہ ادراکات پر مشتمل ہوتا ہے ۔ فوٹوگرافک پلیٹ کے معاملے میں پہلا گروہ تو پلیٹ ہے جیسا کہ طبیعیات اسے زیر بحث لاتی ہے ۔ دوسرا گروہ آسمان کے ان مناظر کا ہے جنھیں یہ پلیٹ تصویر کے سانچے میں ڈھالتی ہے ۔ (مضمون کو ایک سیدھے سادے خاکہ میں پیش کرنے کی غرض سے بہت سی ایسی الجھنوں کو جو وقت سے تعلق رکھتی ہیں نظر انداز کر رہا ہوں) ۔ اس طرح جس چیز کو ہم کسی زاویۂ نگاہ میں موضوعیت (Subjectivity) کا نام دیتے ہیں وہ ذہن ہی کا طرۂ امتیاز نہیں ۔ یہ فوٹوگرافک پلیٹ میں بھی اسی حد تک موجود ہے ۔ اور فوٹوگرافک پلیٹ جہاں 'سوانح عمری' ہے وہاں 'مادہ' بھی ہے ۔ لیکن اس کی یہ سوانح عمری طبیعیات کے تحت آتی ہے اور کوئی ایسی انوکھی خصوصیتیں نہیں رکھتی جو ذہنی مظاہر کو ممتاز کریں۔

فی الحال طبیعیات کے نقطۂ نظر سے وابستہ رہتے ہوئے ہم کسی شے کے 'ادراک' کی تعریف یوں کر سکتے ہیں کہ یہ کسی ایسے مقام سے شے کی ہیئت ہے جہاں کہ دماغ (یا ادنیٰ تر حیوانات میں کوئی موزوں اعصابی ساخت) مع آلات حواس اور عصبی بافتوں کے بہ حیثیت مابین حائل میڈیم کے جزو کے موجود ہو ۔ اشیا کی ایسی ہیئتیں دوسری جگہوں کی ہیئتوں سے مختلف ہوتی ہیں ، چند ایک خصوصیات کی بنا پر، یعنی :

۱۔ اس بنا پر کہ وہ ہیئتیں یادداشتی مظاہر کو بیدار کرتی ہیں ۔

۲۔ وہ ہیئتیں بذات خود یادداشتی مظاہر سے اثر پذیر ہوتی ہیں ۔

یعنی وہ ہیئتیں حافظے کا جزو بن سکتی ہیں ، متلازم ہو سکتی ہیں ، یا ہماری عادتوں پر اثر انداز ہو سکتی ہیں ، تمثالچوں کو بروئے کار لا سکتی ہیں و علیٰ ہذا القیاس ۔ اور وہ مختلف ہیں اس صورت

سے جو صورت کہ ان کی ہوتی اگر ہمارا گزشتہ تجربہ مختلف ہوتا ۔ مثال کے طور پر کسی بولے ہوئے جملے کا اثر سننےوالے پر اس بات کے تابع ہوتا ہے کہ آیا سننے والا وہ زبان بھی جانتا ہے یا نہیں اور یہ جیسا کہ ظاہر ہے، گزشتہ تجربے کا معاملہ ہے ۔ یہی دونوں خصوصیتیں کہ یاد داشتی مظاہر سے وابستہ ہیں، اشیا کی ان ہیئتوں سے جو ایسے مقاموں پر صادر ہوتی ہوں جہاں کوئی زندہ مخلوق موجود ہی نہ ہو، ادراکات کو ممتاز کرتی ہیں ۔

گو عملی اعتبار سے اکثر اوقات یہ ممکن نہیں ہوتا، نظری حیثیت سے ہم کسی چیز کے ادراک میں اس حصے کو جو پہلے تجربے سے وابستہ ہے، اس حصے سے جو یاد داشتی اثرات کے بغیر ہی چیز کی اپنی سیرت کے طفیل موجود ہو علیحدہ کر سکتے ہیں ۔ جو حصہ اس طرح چیز کی اپنی سیرت کے باعث موجود ہو اسے تعریف میں 'حس' کہا جاسکتا ہے، جب کہ مابقی جو ایک یاد داشتی مظہر ہے، حس کے ساتھ شامل کرنا پڑے گا تا کہ یوں مل کر یہ ادراک کو اتمام بخش سکے ۔ اس تعریف کے مطابق حس فی‌الواقعی تجربے میں ایک نظری تہ (Theoretical core) ہے جب کہ فی‌الواقعی تجربہ ادراک ہے ۔ واضح ہے کہ ان تعریفات کو عملی طور پر استعمال کرنے میں بڑی مشکلوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے ۔ مشکلوں میں الجھ کر وقت ضائع کرنے کی ضرورت نہیں ۔ جتنی جلدی بھی ہو سکے ہمیں طبیعیات کے اس نقطۂ نظر سے، جسے ہم اختیار کیے آئے ہیں، گزر کر نفسیات کے نقطۂ نظر پر پہنچنا ہے ۔ اور پھر نفسیات کی رو سے بحث کو جاری رکھتے ہوئے ہم مشاہدۂ باطن کو بیشتر بروئے کار لائیں گے یعنی انہیں تین معانی کی روشنی میں جو پچھلے خطبے میں زیر بحث آئے ۔

لیکن موضوع بدلنے سے پہلے دو باتوں کو ضرور واضح کر دینا چاہیے ۔ اول، ہر وہ چیز جو میری اپنی سوانح عمری سے خارج ہے، میرے تجربے سے بھی خارج ہے، لہذا کسی ایسی چیز کا میرے علم میں آنا جو میری سوانح عمری سے باہر ہو ان دونوں میں سے کسی ایک طریقے سے ہی ممکن ہو سکتا ہے:

۱- میری سوانح عمری میں جو چیزیں شامل ہیں انہ چیزوں سے اور چیزیں اخذ کی جا سکتی ہیں ۔

۲- کسی ایسے قیاسی قانون (Apriori law) کی وساطت سے جو تجربے سے آزاد ہوتا ہے ۔

مجھے خود یقین نہیں آتا کہ آیا ان دونوں طریقوں میں سے کسی ایک سے بھی کوئی حتمی یا یقینی بات حاصل کی جا سکتی ہے لہذا جو کچھ بھی میری اپنی سوانح عمری سے خارج ہے نظری اعتبار سے محض ایک مفروضہ قرار دیا جانا چاہیے ۔ اس مفروضے کو اختیار کرنے کی نظری توجیہ یہ ہے کہ اس طرح ان قوانین کا بیان آسان ہو جاتا ہے جن کے مطابق واقعے ہمارے تجربے میں واقع ہوتے ہیں ۔ لیکن یہ فرض کرنے کی کوئی بہت معقول وجہ موجود نہیں کہ ایک سیدھا سادہ قانون کسی پیچ در پیچ قانون سے زیادہ سچا ہو سکتا ہے ۔ گو عملی اعتبار سے سائنس میں کسی مفرد قانون (Simple law) کو بطور وقتی مفروضے کے تسلیم کر لینے کی اچھی دلیل موجود ہے بہ شرطیکہ یہ مفرد قانون حقائق کی تشریح ایسی ہی کر سکے جیسے کہ کم مفرد قانون کرتا ہے ۔ میری سوانح عمری سے باہر اشیا کی موجودگی کا اعتقاد شواہد کے مہیا ہونے سے قبل ہی موجود ہوتا ہے ۔ اسے ختم کرنے کی اگر کوئی صورت ہے تو وہ محض یہ کہ فلسفیانہ اعتبار سے مسلسل شک کرنے کی عادت ڈالی جائے ۔ سر زمین سائنس میں اس قسم کے یقین کا موجود ہونا عملی زندگی کے اعتبار سے مفید ہے کیوں کہ یہ طبیعیات کے قوانین کو سیدھا سادہ بنا دیتا ہے ۔ تاہم نظریاتی منطق[1] کے اعتبار سے اسے محض ایک تعصب ہی قرار دینا چاہیے نہ کہ ایک معقول نظریہ ۔ اس احتیاط کا ذکر کر دینے کے بعد میں اس تعصب کے سامنے سر تسلیم خم کیے جاؤں گا ۔

دوسرا نقطہ متعلق ہے ہمارے نقطۂ نظر کو اس نقطۂ نظر سے منسلک کرنے سے جو کہ حس کا باعث اعصابی نظام سے باہر (یا کم سے کم

(۱) Theoretical logic

دماغ سے باہر) کسی مہیج کو گردانتا ہے اور تمثالچوں کو جس کے برعکس 'مرکزی انگیخت'(Centrally excited)کی وجہ سے ممتاز گردانتا ہے ، یعنی تمثالچوں کو ان علل کے باعث جانتا ہے جو ذہن میں موجود ہیں اور جن کا کھوج ہمیں کسی ایسی چیز کا پتا نہیں دیتا جس نے آلات حواس پر اثر ڈالا ہو ۔ واضح ہے کہ اگر ہمارا طبیعی اشیا کا تجزیہ درست ہے تو حسّوں کی تعریف کا یہ طریقہ نئی ترجمانی کا محتاج ہے اور اگر ہمیں اپنے نظریے کو قابل قبول بنانا ہے تو اس قسم کی ترجمانی کو ڈھونڈنا ہی پڑے گا ۔

معاملے کو سیدھے سادے انداز میں پیش کرنے کے لیے ہم کوئی بہت ہی سادہ مثال لیتے ہے ۔ آئیے کسی ایک ستارے کو زیر غور لائیں اور وقتی طور پر یہ فرض کرلیں کہ اس کی جسامت برائے نام ہے ۔ یعنی عملی مقاصد کے لیے ہم اسے ایک ضو فشاں نقطہ قرار دیں گے ۔ مزید بریں یہ بھی فرض کرلیں کہ اسے بہت ہی مختصر زندگی ملتی ہے مثلاً ایک سیکنڈ ۔ اچھا تو اب طبیعیات کی رو سے جو کچھ واقع ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ روشنی کی ایک مدور لہر (Spherical wave) اس ستارے سے باہر کی جانب سفر کرتی ہے ۔ جیسا کہ کھڑے پانی کے جوہڑ میں آپ ایک پتھر پھینکیں تو لہریں اس مقام سے جہاں پتھر گرا تھا باہر کی جانب سفر کریں گی ۔ روشنی کی لہر بالکل قریب قریب مستقل رفتار کے ساتھ ، اندازاً ۳۰۰,۰۰۰ کلومیٹر فی سیکنڈ ، آمادۂ سفر ہوتی ہے ۔ اس کی سرعت رفتار کا اندازہ یوں کیا جا سکتا ہے کہ کسی شیشے پر روشنی کا چمکارا ڈالیے ، پھر یہ مشاہدہ کیجیے کہ اس روشنی کے آپ تک واپس پہنچنے میں کتنی دیر لگتی ہے ۔ عین جس طرح کہ آواز کی رفتار کا اندازہ گونج سے کیا جا سکتا ہے ۔

جب روشنی کی کوئی لہر کسی معینہ مقام پر پہنچتی ہے تو وہاں کیا کچھ بیتتا ہے؟ ہم کچھ نہیں کہہ سکتے، سوائے اس صورت کے جب کہ وہ جگہ ایک دماغ ہو مع ایک آنکھ کے جو کہ ٹھیک سمت پر متوجہ ہو ۔ بس ایسی خاص مثال میں ہی ہم جانتے ہیں کہ کیا ہوتا ہے ۔ ہم وہ حس حاصل کر رہے ہوتے ہیں جسے 'ستارہ دیکھنا' کہا

جاتا ہے ۔ تمام دیگر صورتوں میں اگرچہ ہم جانتے ہیں (کم و بیش مفروضی طور پر سہی) کہ کسی مقام پر ستارے کی ہیئت کے لیے جن مجرد خواص اور تضایفات (Correlations) کی ضرورت ہوتی ہے ان میں سے کچھ اس مقام پر موجود ہیں ، خود ہیئت تو ہمارے علم میں نہیں آتی ۔ مثال کے طور پر ستارے کی مختلف ہیئتوں کا مقابلہ یونانی زبان کے کسی فعل کی گردان سے کیا جا سکتا ہے ۔ فرق ہے تو اتنا کہ گردان کے صیغوں کے برعکس ان مختلف ہیئتوں کی تعداد حقیقتاً لامتناہی ہے اور محض مایوس طالب علم کو بظاہر یوں دکھائی دینے والی نہیں ۔ خلا میں وہ ہیئتیں سلسلہ وار موجود ہیں اور جس طرح کسی ایک خیالی بن و ریشہ (Imaginary root) سے گرامر کے قواعد ، لفظ کی مابقیٰ صورتیں اخذ کر لیتے ہیں، آپ بھی کسی ایک ہیئت سے قوانین منظرات کے تحت دیگر متعلقہ ہیئتیں اخذ کر سکتے ہیں ۔ ستارہ چوں کہ خالی جگہ میں واقع ہے طبیعیات کی رو سے اس کی تعریف یوں کی جا سکتی ہے کہ ان تمام ہیئتوں پر مشتمل ہے جن کو یہ خلا میں پیش کرتا ہے مع ان ہیئتوں کے جو یہ ستارہ قوانین منظرات کی رو سے کہیں اور پیش کرے گا ، اگر کسی اور مقام پر اس کی ہیئتیں باقاعدہ ہوئیں ۔ مادے کی جو تعریف میں نے کہیں اور پیش کی تھی، یہ تمام کوشش اس تعریف کو اپنے مقصد کے مطابق ڈھالنے کے لیے کی گئی ہے ۔ اگر کسی مقام پر ستارے کی ہیئت باقاعدہ ہے تو ستارے کی اپنی موجودگی سے علاوہ اس ہیئت کو کسی علت یا کسی تشریح کا احتیاج نہیں ۔ ہر باقاعدہ ہیئت ایک واقعی رکن ہے اس نظام کی جو ستارہ ہے اور اس کی تعلیل اس نظام کا سر بسر داخلی معاملہ ہے ۔ ہم اس بات کو یوں بھی بیان کر سکتے ہیں کہ ایک باقاعدہ ہیئت محض ستارہ کی وجہ سے ہی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ ستارے کا جزو ہے ان معنی میں جن میں کہ آدمی نسل آدم کا جزو ہے ۔

تاہم آن کی آن میں ستارے کی روشنی کرۂ ارض کی فضاؤں تک پہنچنے لگتی ہے ۔ اس کا انعطاف (Refraction) شروع ہو جاتا ہے ۔ دھند اسے گدلا کر دیتی ہے ، رفتار قدرے کم ہو جاتی ہے ، یہاں تک کہ یہ انسان

کی آنکھ تک پہنچتی ہے جہاں ایک پیچیدہ عمل بروئے کار آتا ہے جو ایک ایسی حس پر ختم ہوتا ہے کہ ہمیں جو کچھ پہلے بیت چکا ہے اس میں یقین کرنے کی وجوہات دیتی ہے ۔ اب بات یہ ہے کہ اس ستارے کی بےقاعدہ ہیئتیں، صحیح معنوں میں، اس نظام کے اراکین میں سے نہیں جو نظام کے ہمارے مادے کی تعریف کے مطابق ستارہ ہے ۔ بےقاعدہ ہیئتیں تاہم محض بےقاعدہ نہیں ہیں ۔ وہ ہیئتیں ان قوانین کی رو سے وارد ہوتی ہیں جن کو اس مادے کے متضمنات (Terms) کی مدد سے بیان کیا جا سکتا ہے جس مادے میں سے کہ روشنی اپنی راہ نکال کر آئی ہے ۔ لہذا ایک بے قاعدہ ہیئت کے دو اسباب ہو سکتے ہیں :

۱- خود شے جو بےقاعدہ ظاہر ہوتی ہے ۔
۲- مابین حائل میڈیم ۔

یہ دیکھ لینا چاہیے کہ باقاعدہ ہیئت کا عقولہ تو خوب واضح ہے مگر بے قاعدہ ہیئت کا عقولہ ہر قسم کے ابہام سے دو چار ہے ۔ جب میڈیم کا مسخ کرنے والا اثر کافی زیادہ ہو تو مرتب ہونے والا جزیہ کسی صورت بھی شے کی ہیئت نہیں کہلا سکتا بلکہ اسے بہ ذات خود ایک علیحدہ ہیئت سمجھنا چاہیے ۔ خاص طور پر اس صورت میں جب کہ زیر بحث جزیہ کسی ایک چیز کا سراغ نہ دے بلکہ دو یا دو سے زیادہ اشیا سے مرکب ہو ۔ ادراک کی عام صورتیں اسی قسم کی ہوتی ہیں ۔ آنکھیں جسے ایک ہی شے دیکھتی ہیں، خوردبین یا دوربین اسے بہت سی مختلف چیزیں ظاہر کرتی ہے ۔ بنا بریں ادراک کا تعقل کوئی صریح (Precise) امر نہیں ہے ۔ ہم چیزوں کا ادراک تو کم و بیش کرتے ہی رہتے ہیں مگر اس ادراک میں ہمیشہ کافی حد تک ابہام کا عمل دخل ہوتا ہے اور اشیا خلط ملط ہو جاتی ہیں ۔

بے قاعدہ ہیئتوں کو زیر غور لاتے وقت بعض لازمی غلطیوں سے پہلو تہی کرنا چاہیے ۔ کسی جزیہ کو کسی چیز کی بے قاعدہ ہیئت قرار دینے کے لیے ضروری نہیں کہ جہاں تک اس کی اپنی ذاتی کیفیات کا تعلق ہے، یہ باقاعدہ ہیئتوں سے کوئی مشابہت ہی رکھے۔ جس چیز کی

ضرورت ہے وہ محض یہ ہے کہ ایسا جزیہ باقاعدہ ہیئتوں سے ماخوذ ہونے کے قابل ہو ، ان قوانین کی رو سے جو کہ میڈیم کے شکل بگاڑ دینے والے اثرات کو واضح کرتے ہوں ۔ جب یہ اس طرح ماخوذ ہو سکے تو زیر بحث جزیے کو ہم باقاعدہ ہیئتوں سے پیدا ہونے والا قرار دے سکتے ہیں اور جب بات باقاعدہ ہیئتوں تک پہنچی تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ زیر بحث جزیہ کا باعث خود شے ہے ۔ ہاں یہ بات مد نظر رکھنی چاہیے کہ اس جزیہ کی زیر بحث صورت میں وہ ترمیمات بھی شامل ہیں جو میڈیم کے اثرات کا نتیجہ ہیں۔ دیگر صورتوں میں ، زیر بحث جزیہ کے ظہور کا باعث ، عین انھی معانی میں ، بہت سی اشیا کو مع میڈیم کے قرار دیا جا سکتا ہے ۔ اور جب معاملہ یوں ہو تو اس جزیے کو کئی چیزوں کے اختلاط سے پیدا ہونے والی ہیئت کہا جا سکتا ہے ۔ اگر یہ جزیہ اتفاقاً دماغ میں وارد ہو تو اسے ان اشیا کا خلط ملط ادراک کہا جا سکتا ہے ۔ اور تمام واقعی ادراک کم و بیش خلط ملط ہوتا ہے ۔

اب ہم ان ذہنی واردوں کے باہمی امتیاز کو ، جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ خارجی مہیج سے وجود میں آتے ہیں اور وہ جو مرکزی انگیخت سے وجود میں آنے والے قرار دیے جاتے ہیں ، یعنی وہ جن کا مہیج دماغ سے باہر کوئی چیز نہیں ہوتی ، اپنے نظریے کی اصطلاحی زبان میں بیان کر سکتے ہیں ۔ جب کوئی ذہنی وارده کسی ایسی چیز کی ہیئت قرار دیا جا سکے جو دماغ سے باہر ہو ، چاہے یہ ہیئت کتنی ہی بے قاعدہ کیوں نہ ہو اور چاہے یہ اس قسم کی کئی چیزوں کی خلط ملط ہیئت ہی کیوں نہ ہو ، تو اس صورت میں اس ذہنی وارده کے بارے میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کا مہیج زیر بحث شے یا اشیا ہیں یا پھر اس ذہنی وارده کا باعث متعلقہ اعضائے حواس پر مرتب ہونے والی ان اشیا کی ہیئتیں ہیں ۔ بر عکس اس کے جس صورت میں ایک ذہنی وارده ذہن سے خارج اشیا کے ساتھ کوئی اتنا

کافی تعلق نہ رکھتا ہو کہ اس وارده کو ایسی اشیا کی ہیئت قرار دیا جا سکے تو پھر اس کی طبیعی یا جسمانی تعلیل (اگر کوئی ہو) کا سراغ دماغ میں ہی لگانا پڑے گا - پہلی صورت میں اسے ادراک کہا جا سکتا ہے مگر دوسری صورت میں نہیں - لیکن فرق درجات کا ہے نوع کا نہیں - جب تک اس فرق کو صحیح طور پر سمجھ نہ لیا جائے کوئی تسلی بخش نظریہ ادراک ، حس یا تخیل کا ممکن نہیں -

خطبۂ ہشتم

حسّیں اور تمثالچے

(SENSATIONS AND IMAGES)

اگر اب تک ہماری بحث صحیح حقائق پر مبنی رہی ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ذہن اور مادے کی ثنویت مابعدالطبیعیات کی رو سے درست دکھائی نہیں دیتی ۔ تاہم یوں معلوم دیتا ہے کہ کوئی ثنویت ہے ضرور موجود گو وہ اساسی (Ultimate) نہ بھی ہو کیوں کہ دنیا کا مشاہدہ اس کی موجودگی کا پتا دیتا ہے ۔ یہ ثنویت دنیا کے ہیولیٰ سے وابستہ نہیں ہے بلکہ تعلیلی قوانین سے وابستہ ہے ۔ اس موضوع پر ولیم جیمز کی ہی سن لیجیے ۔ وہ اشارتاً کہتا ہے کہ جب ہم یوں کہیں کہ ہم محض چیزوں کو اپنے تصور میں لا رہے ہیں تو کوئی بھی ایسے اثرات (معلولات) مرتب نہیں ہوتے جیسے کہ مرتب ہونے کا مکان تھا ، اگر یہ چیزیں بھی ان چیزوں جیسی ہی ہوتیں جنھیں ہم 'حقیقی' کہتے ہیں ۔ وہ آگ کو تصور میں لانے کا معاملہ مثال کے طور پر پیش کرتا ہے :

''میں بھڑکتی ہوئی آگ کا ایک تجربہ اپنے تصور میں لاتا ہوں ۔ ان بھڑکتے شعلوں کو میں اپنے جسم کے نزدیک لے آتا ہوں لیکن یہ مجھے ذرا بھی آنچ نہیں دیتے ۔ میں ایک ٹہنی ان شعلوں پر رکھ دیتا ہوں ۔ میرا جی چاہے تو یہ جلنے لگتی ہے ، جی چاہے تو ہری بھری رہتی ہے ۔ میں پانی منگاتا ہوں ، آگ پر انڈیل دیتا ہوں اور بالکل کوئی فرق نہیں پڑتا ۔ تجربے کے اس تمام تسلسل کو

غیر حقیقی قرار دے کر یا محض ذہنی اڑان کہہ کر اس کی تشریح کی جا سکتی ہے ۔ ذہنی آگ اصل ٹہنیوں کو جلانے سے رہی ۔ ذہنی پانی ، ذہنی آگ کو بھی بجھانے سے رہا ۔ ذہنی پانی سے ذہنی آگ کے بجھنے کا یہ شعبدہ ممکن ہو سکتا ہے مگر لازمی تو نہیں ۔ بر عکس اس کے جہاں تک اصل چیزوں کا تعلق ہے ایسے نتائج ہمیشہ مرتب ہوتے ہیں اور اس طرح حقیقی یا اصلی تجربات ذہنی تجربات سے ممیز ہو جاتے ہیں ، حقیقی اشیا ، ہمارے ان اشیا کے خیالات سے علیحدہ ہو جاتی ہیں ، چاہے وہ خیالات جھوٹے ہوں یا سچے ، اور یوں اشیا ہمارے تجربے کے کباڑ خانے میں ایک ایک کرکے ڈھیر ہوتی چلی جاتی ہیں ، یہاں تک کہ بالآخر طبیعی دنیا کا نام پاتی ہیں[1] ۔"

اس اقتباس میں جیمز یوں باتیں کرتا ہے ، محض تغافل سے ، کہ گویا وہ مظاہر جن کو وہ ذہنی قرار دے رہا ہے ، کوئی معلولات مرتب نہیں کرتے ۔ یقیناً ایسا نہیں ہے ۔ ان کا اثر بھی اتنا ہی ہوتا ہے جتنا کہ طبیعی مظاہر کا مگر دونوں کے معلولات کے تعلیلی قوانین مختلف ہیں ۔ مثلاً خوابیں ، جیسا کہ فرائڈ نے واضح کیا ہے ، اتنی ہی قوانین کی پابند ہیں جتنی کہ سیاروں کی حرکات لیکن قوانین ، قوانین میں فرق ہے ۔ خواب میں آپ ایک جگہ سے دوسری جگہ آن کی آن میں پہنچ سکتے ہیں یا ایک آدمی آپ کے دیکھتے ہی دیکھتے دوسرے آدمی میں تبدیل ہو سکتا ہے ۔ ایسے اختلافات ہمیں مجبور کرتے ہیں کہ ہم خواب کی دنیا کو طبیعی دنیا سے مختلف قرار دیں ۔

اگر تعلیلی قوانین کی دونوں قسموں کو مبینہ طور پر ممیز کیا جا سکتا تو ہم ایک وقوعے کو جب یہ دنیائے طبیعیات کے قوانین کا پابند ہوتا ، طبیعیاتی ، اور جب یہ دنیائے ذہن کے قوانین کے تحت آتا ، ذہنی کہہ سکتے تھے ۔ اور چوں کہ طبیعی دنیا اور ذہنی دنیا دونوں ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتی ہیں ، دونوں کے بیچ ایک حد فاصل ہوگی ، ایک مشترکہ علاقہ بھی ہوگا ، ایسے واقعات بھی ہوں گے جو

---

(۱) Essays in Radical Empiricism, pp. 32—33.

طبیعیاتی علل اور ذھنی معلولات رکھیں گے اور کچھ ایسے بھی جو ذھنی علل اور طبیعیاتی معلولات کے حامل ھوں گے ۔ وہ جو طبیعیاتی علل اور ذھنی معلولات رکھتے ھیں ھم انھیں 'حس' کی تعریف کے تحت لائیں گے ۔ وہ جو ذھنی علل اور طبیعیاتی معلولات رکھتے ھوں گے اغلباً انھیں بطور ارادی حرکات کے شناخت کیا جا سکتا ھے ۔ لیکن فی الحال ھمیں ان سے سروکار نہیں ۔

اگر طبیعیاتی اور نفسیاتی تعلیل کا فرق صاف اور نمایاں ھوتا تو یہ تعریفات جتنی واضح ھونی چاھئیں تھیں ھو سکتی تھیں ۔ حقیقت دراصل یہ ھے کہ یہ فرق فی الحال کسی طرح بھی واضح نہیں ھے ۔ ممکن ھے اور زیادہ علم کی بہم رسانی پر پتا چل جائے کہ یہ فرق استوار اجسام (Rigid bodies) کے قوانین اور گیسوں کے قوانین سے زیادہ اساسی (Ultimate) نہیں ھے ۔ نیز ایک اور خامی یہ ھے کہ ایک واقعہ کئی علل کا نتیجہ ھو سکتا ھے اور ان علل کے کئی تعلیلی قوانین ھو سکتے ھیں ۔ بالعموم ھم کسی ایک یگانہ (unique) شے کو کسی ایک واقعے کا سبب قرار نہیں دے سکتے ۔ اور پھر سب سے بڑھ کر یہ کہ کسی طرح بھی اس امر کا یقین نہیں ھو سکتا کہ وہ مختص (Peculiar) تعلیلی قوانین جو ذھنی واقعات پر حاوی ھیں ، حقیقتاً عضوضیاتی نہیں ھیں ۔ قانون عادت کہ ایک حد درجہ ممتاز قانون ھے ، ممکن ھے عصبی بافت (Nervous tissue) کی خصوصیات کی رو سے پورے طور پر تشریح پا سکے اور یہ بھی ممکن ھے کہ جب ان خصوصیات کی باری آئی تو یہ طبیعیات کے قوانین کی رو سے تشریح پا جائیں ۔ لہذا یوں معلوم دیتا ھے کہ ھمیں چار و نا چار ایک مختلف قسم کی تعریف وضع کرنا ھو گی ۔ اسی وجہ سے ادراک کی تعریف کو تفصیلاً بیان کرنا ضروری ٹھہرا تھا ۔ اب اس تعریف کی مدد سے ھم ایک حس کی تعریف یوں کر سکتے ھیں کہ یہ ایک ادراک کے غیر یادداشتی اجزا پر مشتمل ھے ۔

جب اس تعریف کا تتبع کرتے ھوئے ھم اس بات کا فیصلہ کرنے کی کوشش کریں کہ ھمارے تجربے میں کون سے اجزا حس کی حیثیت

رکھتے ہیں تو توقع سے زیادہ مشکل کا سامنا کرنا پڑتا ہے ۔ بظاہر ہر وہ چیز جو ہم تک حواس ظاہر کے ذریعے پہنچتی ہے ، حس کہلاتی ہے ۔ نظارے جو ہم دیکھتے ہیں ، آوازیں جو ہم سنتے ہیں ، بوئیں یا خوشبوئیں جو ہم سونگھتے ہیں ، علیٰ ھذا القیاس ۔ مزید بریں ایسی چیزیں بھی جیسا کہ سردرد یا عضلاتی کچھاؤ کا احساس (Feeling of muscular strain) ۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اشیا اور تجربات کی روزمرہ تعبیریں ، نیز معتاد تضایفات (Habitual correlations) یعنی وہ رشتے جنھیں اشیا اور تجربات کے مابین قائم کرنے کی ہمیں عادت پڑ چکی ہے ، اس قسم کے تمام تجربوں سے یوں گھی کھچڑی ہو چکے ہوتے ہیں کہ خالص حسّی تہ بڑے غور و فکر اور تحقیق کے بعد ہی ہاتھ آتی ہے ۔ ایک سیدھی سی مثال لیجیے ۔ اگر آپ اپنے ہی ملک میں کسی تھیٹر پر جائیں تو کیا سٹال میں ، کیا ڈریس سرکل میں آپ کو ہر جگہ خوب سنائی دے گا ۔ دونوں صورتوں میں آپ کہیں گے کوئی چیز بھی ان سنی نہیں رہی ۔ لیکن اگر آپ کسی غیر ملک میں تھیٹر پر تشریف لے جائیں ، چاہے آپ وہاں کی زبان سے خوب واقفیت رکھتے ہوں ، آپ ایک حد تک اپنے آپ کو بہرہ محسوس کریں گے اور یہ ضروری سمجھیں گے کہ آپ سٹیج کے زیادہ نزدیک ہوں بہ نسبت اس کے کہ آپ اپنے ملک میں ہوتے ۔ وجہ یہ ہے کہ اپنی زبان بولتے سنتے وقت ہم جلدی سے غیر شعوری طور پر سنی ہوئی بات کی خالی جگہوں کو پر کر لیتے ہیں ، اس حاصل کلام سے جو کہ ہمارے نزدیک کسی بولنے والے کا مدعا ہو گا ۔ نیز ہم کبھی بھی یہ سوچنے سمجھنے کی کوشش نہیں کرتے کہ ہم نے وہ الفاظ تو سنے ہی نہیں جن کو ہم نے اخذ کر لیا ہے ۔ اگر ہم اپنے آپ کو کسی غیر ملکی دنیا میں پائیں ، جہاں میز گدیلوں کی طرح اور گدیلے میزوں کی طرح نظر آئیں ، تو اس صورت حال سے ہم یہ دریافت کر لیں گے کہ جو کچھ ہم سوچتے ہیں اس کا کتنا حصہ حقیقتاً ماخوذ شدہ ہے ۔ ہر وہ حس جو کافی حد تک مانوس ہو ہمارے لیے ان چیزوں کی نشانی ہے جو عام طور پر اس کے ساتھ وابستہ ہوتی ہیں اور ان چیزوں میں سے اکثر و بیشتر اس حس کے اجزا بنتی دکھائی دیں گی ۔ موٹر کاروں

کے ابتدائی ایام میں ایک دوست کے ساتھ سفر کرنے کا واقعہ مجھے یاد ہے ۔ ایک ٹائر شدید دھماکے کے ساتھ پھٹا ۔ میرے دوست کا خیال تھا کہ پستول چلا ہے ۔ اپنی رائے کی حمایت میں اس نے یہ بھی کہہ دیا کہ میں نے فائر کی چمک دیکھی ہے ۔ لیکن حقیقتاً کوئی بھی چمک ومک تھی نہیں! آج کل جب ٹائر پھٹے تو کسی کو بھی چمک نظر نہیں آتی ۔

لہذا کسی ایک وارده میں ، جو اول نظر میں حس کے سوا کسی چیز کو شامل حال رکھتا نظر نہیں آتا ، یہ پتا لگانے کے لیے کہ حس فی‌الواقعہ کیا چیز ہے ، ہمیں ان تمام چیزوں کو چھانٹ کر الگ کرنا ہوگا جو عادت یا توقع یا تعبیر کے سبب آ موجود ہوتی ہیں ۔ عالم نفسیات کے لیے یہ ایک پیچیدہ گتھی ہے ۔ ہماری بحث کے لیے یہ فیصلہ کرنا کہ کیا چیز کسی معاملے میں بعینہ حسّی تہ ہے اہم نہیں ہے ۔ یہ دیکھ لینا ہی کافی ہے کہ یقیناً ایک حسّی تہ موجود ہے کیوں کہ عادت ، توقع اور تعبیر مختلف موقعوں پر مختلف طریقوں سے اکساہٹ پاتی ہیں اور تفاوت واضح طور پر حواس پر اثر انداز ہونے والی چیزوں کے فرق کی بنا پر ہے ۔ جب آپ صبح اپنا اخبار کھولتے ہیں تو چھاپہ دیکھنے کی واقعی حسّیں ، جو کچھ آپ کے ذہن میں گزرتا ہے اس کا ایک قلیل جزو ہیں ۔ تاہم وہ ذہن میں بیتنے والی تمام چیزوں کا نقطۂ آغاز ہیں اور ان کے طفیل ہی اخبارات صحیح یا غلط اطلاعوں کا وسیلہ بنتے ہیں ۔ بنابریں گو یہ تعین کرنا کہ کسی تجربے میں حس فی‌الحقیقت کیا چیز ہے ، ممکن ہے مشکل ہو، اتنی بات تو واضح ہے کہ کوئی اس نام کی چیز ہے ضرور موجود ہے بہ شرطیکہ ہم لیبنیز (Leibniz) کی طرح خارجی دنیا کے ہمارے اپنے افعال پر اثر انداز ہونے سے انکار نہ کرنا چاہتے ہوں ۔

عیاں ہے کہ حسیں دنیا کے بارے میں ہمارے علم کا ماخذ ہیں ۔ ہمارے اپنے ابدان کا علم بھی انھی پر موقوف ہے ۔ ممکن ہے کہ حس کو بالذات وقوف (Cognition) قرار دینا زیادہ فطری امر معلوم دے اور ماضی قریب میں میرا اپنا خیال بھی کچھ ایسا ہی تھا ۔ مثال کے طور پر جب میں گلی میں کسی آدمی کو اپنی جانب آتا دیکھوں تو یوں معلوم دیتا ہے کہ جیسے اس شخص کو دیکھنا ہی علم ہے ۔

بےشک اس بات سے انکار نہیں ہو سکتا کہ 'علم' دیکھنے کے ذریعے ہی حاصل ہوتا ہے لیکن میں سمجھتا ہوں کہ محض دیکھنے کو علم کہنا غلطی ہے۔ اگر ہم یوں کہنے پر تلے ہی ہوں تو دیکھنے کے عمل اور دیکھی ہوئی حقیقت میں فرق کرنا ضروری ہے۔ یوں کہنا ہی پڑے گا کہ جب ہم کسی شکل کا کوئی رنگین دھبا دیکھیں تو رنگین دھبا ایک چیز ہے اور اسے دیکھنے کا عمل دوسری چیز۔ تاہم یہ نظریہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ہم خطبۂ اول کے مبینہ معانی میں موضوع یا فعل کو صحیح مانیں۔ اگر موضوع کوئی چیز ہے تو یہ رنگین دھبے سے کوئی رشتہ رکھ سکتا ہے، یعنی کوئی ایسا رشتہ جسے ہم آگاہی کہیں۔ اس صورت میں حس، بہ حیثیت ایک ذہنی واقعہ کے، رنگ کی آگاہی پر مشتمل ہو گی، جب کہ رنگ بہ ذات خود قطعاً طبیعیاتی چیز محسوب ہوگا، اور حس سے ممیز کرنے کے لیے ہم اسے معطیۂ حسّی (Sense datum) کہہ سکتے ہیں۔ تاہم موضوع ایک منطقی افسانہ معلوم دیتا ہے۔ ریاضی کے (Mathematical points and instants) نقطوں اور ثانیوں کی طرح اس کو اس بنا پر وارد بحث کیا جاتا ہے کہ یہ تکلم کی سہولت اور گرامر کے سطحی تقاضوں کو پورا کرے نہ کہ اس لیے کہ مشاہدہ اس کا پتا دیتا ہے۔ اس قسم کی برائے نام ہستیاں ممکن ہے موجود ہوں، ممکن ہے موجود نہ ہوں، تاہم یہ فرض کرنے کے لیے کہ وہ بالضرور موجود ہیں، ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔ بظاہر جو کام ان سے بن آتا ہے وہ ہمیشہ صنف بندی، شمارہ بندی اور دیگر منطقی ترکیبات سے بھی نکل سکتا ہے، جو کم مبہم ہستیوں پر مشتمل ہیں۔ اگر ایک بالکل فضول مفروضے سے جان چھڑانی ہے تو ہمیں موضوع کو بہ حیثیت دنیا کے ایک جزو لاینفک (Actual ingredient) کے یک قلم منسوخ کر دینا چاہیے۔ لیکن جب ہم اسے منسوخ کر دیتے ہیں تو ہمارے لیے حس کو معطیۂ حسی سے امتیاز کرنے کا امکان ختم ہو جاتا ہے۔ کم از کم مجھے تو اس فرق کو قائم رکھنے کی کوئی راہ نظر نہیں آتی۔ لہٰذا کسی رنگ کے دھبے کو دیکھنے سے جو حس ہم پر وارد ہوتی ہے وہ حس

بلا تصنع وہی رنگ کا دھبہ ہے ۔ اسے طبیعی دنیا کا ایک فی الواقعہ موجود جزو کہنا چاہیے اور طبیعیات کے نفس مضمون میں شمار کرنا چاہیے۔ رنگ کا ایک دھبہ یقیناً علم نہیں ہے ۔ اس لیے ہم نہیں کہہ سکتے کہ خالص حس کوئی وقوفی چیز ہے ۔ اپنے نفسیاتی معلول کی بنا پر یہ وقوف کا باعث ہے ۔ کچھ تو اس لیے کہ یہ خود ان چیزوں کی نشانی ہے جو اس سے متضائف (Correlated) ہیں ، جیسے بصری اور لمسی حسّیں ایک دوسرے سے متضائف ہوتی ہیں ، اور کچھ اس لیے کہ حس پھیکی پڑتی ہے تو تمثالچوں اور یادوں کو آجاگر کر دیتی ہے ۔ لیکن بہ ذات خود خالص حس وقوف کی حامل نہیں ہے ۔

خطبۂ اول میں ہم نے برنٹانو کی رائے پر غور کیا تھا ۔ بقول اس کے ہم نفسی مظاہر کی تعریف یوں کر سکتے ہیں کہ وہ ایسے مظاہر ہیں جو دیدہ دانستہ طور پر کسی شے کو شامل حال رکھیں ۔ ہم نے ان دلائل پر تو غور کر لیا جو اس نقطۂ نظر کی عمومی تردید پر آمادہ کرتے ہیں ۔ اب ہمیں یہ واضح کرنا ہے کہ حس کے مخصوص معاملے میں بھی اسے مسترد ہی کرنا پڑے گا ۔ اس معاملے میں جس دلیل نے مجھے برنٹانو کی دلیل کو رد کرنے پر آمادہ کیا وہ بہت سادہ قسم کی دلیل ہے ۔ جب میں کوئی رنگین دھبا دیکھتا ہوں تو مجھے معلوم دیتا ہے کہ رنگ نفسی نہیں بلکہ ایک طبیعی حقیقت ہے جب کہ میرا اسے دیکھنا طبیعی نہیں بلکہ نفسی ہے ۔ پس میں اس نتیجے پر پہنچتا ہوں کہ رنگ ، میرے رنگ کو دیکھنے سے علیحدہ کوئی چیز ہے ۔ جہاں تک میری ذات کا تعلق ہے یہ دلیل تصوریت کے مخالف دور کی پیداوار ہے ۔ اس کا زور دار حصہ یہ اعلان تھا کہ رنگ طبیعی ہے نفسی نہیں ہے ۔ اب میں برکلے کے خلاف دلائل دے کر آپ کو پریشان نہیں کروں گا ، یعنی یہ ثابت کرنے کے لیے کہ رنگ کا دھبا طبیعی شے ہے ۔ وہ دلائل میں پہلے ہی پیش کر چکا ہوں اور اب ان میں ترمیم کی گنجائش نہیں پاتا ۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ بھی نہیں نکلتا کہ رنگ کا دھبا نفسی بھی نہیں ۔ جب تک ہم یہ فرض نہ کر لیں کہ نفسی اور طبیعی متوارد (Overlap) نہیں ہو سکتے ! اور یہ بات ماننا درست نظر نہیں آتا ۔

اگر ہم یہ مان لیں، جیسا کہ میرا خیال ہے ہمیں مان ہی لینا چاہیے کہ رنگ کا دھبا نفسی اور طبیعی دونوں ہی ہو سکتا ہے تو حس اور معطیۂ حسی میں فرق کرنے کی دلیل قائم نہیں رہتی اور یہ اغلب ہو جاتا ہے کہ دھبا اور اسے دیکھتے وقت ہماری حس دونوں مماثل اشیا ہیں۔

ولیم جیمز، پروفیسر ڈیوای اور دیگر امریکن شیئیت پسندوں کی یہی رائے ہے۔ پروفیسر ڈیوای کہتا ہے: ''ادراکات فی نفسہ علم کی صورتیں نہیں ہیں بلکہ محض قدرتی واقعات ہیں جن کا علمی مرتبہ (یوں کہہ لیجیے) پھوار سے زیادہ نہیں۔'' ''اگر شیئیہ ادراکات کو خالص قدرتی واقعات کے طور پر تصور میں لانے کی کوشش کریں نہ کہ آگاہی کی مثالوں کے طور پر، تو وہ دیکھیں گے کہ ان کے ہاتھ سے کم ہی کچھ نکلتا[1] ہے''۔ میرے خیال میں وہ یہ کہنے میں حق بجانب ہے۔ ہاں اس معاملے میں شیئیہ کے حیران ہونے والی کوئی بات نہیں۔ ان میں سے اکثر و بیشتر یہی رائے رکھتے ہیں جس کا وہ دعوے دار ہے اور باقی دیگر اسے بہت ہمدردانہ نظر سے دیکھتے ہیں۔ بہر حال یہی وہ رائے ہے جسے میں ان خطبوں میں اپناؤں گا۔

اس رائے کے مطابق جس کا میں دعویٰ کر رہا ہوں، مواد عالم، جہاں تک یہ ہمارے تجربے میں آتا ہے، بے شمار آن کی آن میں گزر جانے والے جزیوں پر مشتمل ہے، جیسے کہ دیکھنے میں وارد ہوتے ہیں، سننے میں موجود ہوتے ہیں وعلیٰ ہذا القیاس، مع ان تمثالچوں کے جو کم و بیش ان سے مشابہ ہوتے ہیں اور جن کا میں ابھی ابھی ذکر کروں گا۔ اگر طبیعیات سچا علم ہے تو، ان جزیوں کے علاوہ جو ہمارے تجربے میں آتے ہیں، اور بھی جزیے موجود ہیں——اغلباً یا تقریباً اتنے ہی آن کی آن میں گزر جانے والے——جو طبیعی دنیا کے اس حصے کو مرتب کرتے ہیں جو ایک زندہ جسم کے تماس (Contact) میں نہیں آتا اور حس پیدا نہیں کرتا۔ لیکن یہ مسئلہ طبیعیات کے فلسفے سے متعلق ہے اور موجودہ تحقیق میں یہ درد سر مول لینے کی

---

(۱) Dewey's "Essays in Experimental Logic p.p. 253—262.

ضرورت نہیں ۔

حسّیں ھی وہ اشیا ھیں جو ذھنی اور طبیعی دنیاؤں میں مشترک ھیں ۔ ان کی تعریف یوں کی جا سکتی ھے کہ وہ ذھن اور مادہ دونوں کے مشترکہ مواد کی متوارد تراش (Inter-section) کا نام ھیں ۔ یہ کوئی نئی رائے نہیں ھے ۔ مذکورہ امریکن مصنفین نے ھی اس کو پیش نہیں کیا بلکہ ماخ (Mach) نے بھی اپنے 'حس کے تجزیے' میں کہ ۱۸۸۶ء میں طبع ھوا ، اس کا دعویٰ کیا ھے ۔ اس نقطۂ نظر کے مطابق جس کا میں دعوے دار ھوں ، حس کا طرۂ امتیاز یہ ھے کہ یہ پچھلے تجربے سے آزاد ھوتی ھے ۔ یہ ھمارے واقعی تجربوں میں ایک تہہ (Core) کی حیثیت رکھتی ھے اور یہ تہہ ، سوائے غالباً بہت چھوٹے بچوں کے ھاں ، کبھی بھی اکیلی موجود نہیں ھوتی ۔ حس بہ ذات خود علم نہیں ھے ، لیکن یہ ھماری طبیعی دنیا کے علم کے لیے معطیات مہیا کرتی ھے اور اس طبیعی دنیا میں ھمارے ابدان بھی شامل ھیں ۔

کچھ لوگوں کا خیال ھے کہ ھماری ذھنی زندگی فقط حسّوں سے ھی بنی ھے ۔ ممکن ھے کہ ٹھیک ھو ۔ لیکن بہر حال جو بھی صورت ھو میرے نزدیک حسوں کے علاوہ جن اجزا کی ضرورت ھے وہ فقط تمثالچے ھیں ۔ تمثالچے ھیں کیا اور ان کی تعریف کیسے کی جا سکتی ھے ، یہ معاملہ اب زیر غور آئے گا ۔

حسّوں اور تمثالچوں کا باھمی فرق ممکن ھے اول نظر میں مشکل دکھائی نہ دے ۔ جب ھم اپنی آنکھیں بند کریں اور مانوس نظاروں کی تصویریں اپنے ذھن میں وارد کریں تو جو کچھ ھم تصور کر رھے ھوتے ھیں اور جو کچھ ھم نے دیکھا ھوا ھے اس میں فرق کرنے میں عام طور پر کوئی مشکل پیش نہیں آتی بہ شرطیکہ ھم جاگتے رھیں ۔ اگر ھم موسیقی کے کسی ایسے راگ کا تصور کریں جسے ھم پہلے سے جانتے ھوں تو ھم اول تا آخر اس راگ کو دل ھی دل میں دھرا سکتے ھیں ، اور یہ فرض کرنے کی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی کہ جب ھم یوں اس راگ کو دھرا رھے ھوں تو کوئی ایسا رجحان جو

همیں یه فرض کرنے پر آماده کرے که هم اس راگ کو واقعی سن رهے هیں موجود هوتا هے ۔ گو اس قسم کی مثالیں اتنی واضح هیں که کسی اُلجھن کا امکان نہیں تاهم اس ضمن میں اور بھی کئی ایسی مثالیں مل جائیں گی جو بہت زیاده مشکل هیں اور حقیقت یه هے که تمثالچوں کی تعریف کسی طرح بھی کوئی آسان مسئله نہیں ۔

اول تو یه که همارے لیے همیشه یه جاننا مشکل هے که جس چیز کا هم تجربه کر رهے هیں ، وه حس هے یا تمثالچه ۔ خواب کی صورت میں که هماری آنکھیں بند هوتی هیں جو چیزیں هم دیکھتے هیں تمثالچوں کے زمرے میں آتی هیں ۔ تاهم جب هم خواب دیکھ رهے هوں تو وه چیزیں حسّوں کی مانند هی معلوم دیتی هیں ۔ ادراکی واهمے (Hallucinations) اکثر اوقات بار بار وارد هونے والے تمثالچوں کی صورت شروع هوتے هیں ۔ اور آهسته آهسته اعتقاد میں یوں راسخ هو جاتے هیں که مریض انهیں حسّیں قرار دینے پر مجبور هو جاتا هے ۔ جب هم کسی خفیف آواز پر کان دهر رهے هوں ـــــ کسی دور کی گھڑی کی آواز یا سڑک پر گھوڑے کے سموں کی ٹاپ ـــــ همیں یوں خیال هوتا هے که گویا اس آواز کو صحیح معنوں میں سننے سے پہلے هی هم کئی بار سن چکے هیں ، کیوں که توقع تمثالچے کو ساتھ لے آتی هے اور هم غلطی سے اسے حس سمجھ لیتے هیں ۔ بنا بریں تمثالچوں اور حسّوں کا باهمی فرق مشاهده پر کسی طور بھی همیشه واضح نہیں هوتا[1] ۔

اس مسئلے پر مزید غور کرنے کے لیے مجھے تین مختلف طریقے سجھائی دیتے هیں جن کی رو سے تمثالچوں اور حسّوں کے باهمی فرق کو نمایاں کرنے کی کوشش کی جا سکتی هے یعنی :

۱- اس بنا پر که تمثالچوں میں کسی قدر شدت تاثر (Vividness)

---

(۱) تمثالچوں اور حسّوں کے آپس کے فرق پر ملاحظه هو ۔
Cf. Semon, Die Mnemischen Empfindungen, p.p. 19—20.

کی کمی ہوتی ہے ،

۲- ان کی طبیعی حقیقت میں ہمیں یقین نہیں ہوتا ،

۳- اس امر واقعہ کی بنا پر کہ ان کے علل و معلولات حسّوں کے علل و معلولات سے مختلف ہوتے ہیں ۔

میرے نزدیک یہ تیسرا طریقہ ہی کلی یا جامع معیار ہے ۔ باقی دونوں طریقے گو بہت سی صورتوں میں عاید ہوتے ہوں گے لیکن تعریف کے مقصد کے لیے استعمال نہیں کیے جا سکتے ، کیوں کہ وہ مستثنیات کا امکان رکھتے ہیں ۔ تاہم ان پر بہ غور نظر ڈالنا ضروری ہے ۔

(۱) جنھیں ہم اپنی موجودہ بحث میں حسیں اور تمثالچے کہہ رہے ہیں ہیوم (Hume) انھیں ارتسامات (Impressions) اور تصورات (Ideas) کا نام دیتا ہے اور ارتسامات کا ذکر یوں کرتا ہے کہ ''وہ ادراکات جو بڑی تنو مندی اور شدت سے ذہن پر مرتب ہوتے ہیں'' اور تصورات کی تعریف یوں کرتا ہے کہ ''وہ ان ارتسامات کے پھیکے پھیکے نقوش (Faint images) ہیں جو سوچ اور استدلال میں کام آتے ہیں'' ۔ تاہم ذرا ہی آگے چل کر جن مشاہدات کا وہ ذکر کرتا ہے وہ اس کے تنو مندی اور پھیکے پن کے معیاروں کی خامی کو ظاہر کرتے ہیں ۔ وہ کہتا ہے :

''میرے اعتقاد میں اس امتیاز کو واضح کرنے کے لیے کچھ زیادہ شرح و بسط کی ضرورت نہیں ہوگی ۔ ہر شخص خود احساس (Feeling) اور فکر (Thinking) کے آپس کے فرق کو آسانی سے جان سکتا ہے ۔ ان کے عام مدارج تو بآسانی ممتاز ہو جاتے ہیں گو یہ ناممکن نہیں کہ خاص صورتوں میں وہ بالکل ایک دوسرے کے قریب آ جائیں ۔ چناں چہ نیند میں ، بخار میں ، پاگل پن میں یا روح کے کسی تند ہیجان میں ہمارے ارتسامات ہمارے تصورات کے قریب پہنچ سکتے ہیں ۔ جیسا کہ برعکس اس کے کبھی کبھی یوں بھی ہوتا ہے کہ ہمارے ارتسامات اتنے پھیکے اور اتنے ہلکے (Faint and low) ہوتے ہیں کہ ہم ان کو تصورات سے ممیز نہیں کر سکتے ۔ لیکن چند

صورتوں میں مشابہت کے لحاظ سے اتنا قریب ہونے کے باوجود وہ عام طور پر اس قدر مختلف ہوتے ہیں کہ کوئی شخص بھی انہیں الگ الگ مد میں شامل کرنے سے جھجک نہیں کھائے گا۔ اور ان کے باہمی فرق کو ظاہر کرنے کے لیے ہر ایک کو خاص نام دینے سے گریز نہیں کرے گا۔"

میرے خیال میں ہیوم اس اعتقاد میں حق بجانب ہے کہ انہیں (Treatise of Human Nature, Part I, Section I.) مختلف عنوانوں کے تحت لانا چاہیے اور ہر ایک کو خاص نام دینا چاہیے لیکن اوپر کے پیرا گراف میں وہ خود معترف ہے کہ ان کو ایک دوسرے سے ممتاز کرنے کے لیے اس کا اپنا بتایا ہوا اصول بھی ہمیشہ کافی ثابت نہیں ہوتا۔ جب ایک تعریف محض بیّن مثالوں پر ہی عاید ہوتی ہو تو آپ اسے ٹھیک کس طرح کہہ سکتے ہیں۔ تعریف کا لازمی مقصد ایسا ٹکسالی نشان پیش کرنا ہوتا ہے جو حواشی کی مثالوں (Marginal cases) پر بھی عاید ہو۔ ہاں بے شک جب کسی ایسے عقولہ سے بحث ہو کہ فرق مدارج کو شامل حال رکھے تو اور بات ہے، مثلاً گنجے پن کے کئی درجے ہیں اور گنجے پن کا عقولہ کوئی نمایاں حدود نہیں رکھتا۔ لیکن ابھی تک ہمیں یہ سوچنے کی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آئی کہ حسّوں اور تمثالچوں کا فرق محض مدارج پر مبنی ہے۔ پروفیسر سٹاؤٹ اپنی کتاب (Manual of Psychology) میں حسّوں اور تمثالچوں کے باہمی فرق کو دریافت کرنے کے مختلف طریقوں کی بحث کے بعد ایک ایسے نقطۂ نظر پر پہنچتا ہے جو ہیوم کے نقطۂ نظر کی ترمیم شدہ صورت ہے۔ وہ کہتا ہے (میں دوسرے ایڈیشن سے اقتباس پیش کر رہا ہوں)۔

"جب ہم تمثالچہ اور شے مدرکہ (Percept) کے باہمی فرق کو یوں بیان کریں کہ تمثالچے میں شدت تاثر کا فقدان ہوتا ہے اور شئے مدرکہ شدت تاثر سے ہم کنار ہوتی ہے تو ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ یہ فرق بنیادی طور پر کیفیت کے اختلاف پر مبنی ہے۔ شئے مدرکہ میں ایک ایسی جارحانہ کیفیت (Aggressiveness) موجود

ہوتی ہے جو تمثالچے کو میسر نہیں - مہیج کے لحظہ لحظہ بدلنے والے زور کے ساتھ ساتھ شے مدرکہ ذہن کو شدت تاثر یا چل بلاہٹ کے ایک تدریجی تنوع سے دو چار کرتی ہے - شدت تاثر یا چل بلاہٹ کا یہ تدریجی تنوع اس عام مفہوم کا ایک جزو ہے جو ہم حس کی شدت سے مراد لیتے ہیں لیکن حسوں کی شدت کا یہ عنصر تمثالچوں میں موجود نہیں ہوتا'' (صفحہ ۱۹۴) -

یہ نظریہ اس بات کی رعایت ملحوظ رکھتا ہے کہ حس بھی ہر ممکن حد تک کمزور ہو سکتی ہے - مثلاً کوئی ایسا ستارہ جو بس ذرا ہی سا دکھائی دیتا ہو یا وہ آواز جو محض ذرا سی ہی سنائی دیتی ہو - لیکن اس کاپھیکا پن اسے تمثالچے میں نہیں بدل دیتا - لہذا محض شدت تاثر کا فقدان تو تمثالچوں کی کوئی خصوصیت نہ ہوئی - بجلی کی ایک اچانک چمک یا سٹیم انجن کی وسل کے اچانک شور کا بیان کرتے ہوئے سٹاؤٹ کہتا ہے کہ کوئی بھی نرا تمثالچہ ذہن کو اس طرح نہیں اکساتا'' (صفحہ ۱۹۷) - بایں ہمہ میرے اعتقاد میں یہ معیار بھی عین اسی قسم کی صورتوں میں بے کار ثابت ہوتا ہے جن میں کہ ہیوم کا معیار بہ حیثیت اپنی اصل شکل و صورت کے نا کامیاب رہا - میکبتھ کہتا ہے :

وہ ذہنی محرکات ! جن کا خوف ناک تصور[1]
میرے رونگٹے کھڑے کر دیتا ہے !
اور میرے با تمکین دل پر یوں غلبہ پا لیتا ہے
کہ یہ خلاف فطرت !
پسلیوں کے دروازے توڑ کر
دیوانہ وار ، باہر نکل بھاگے !

سٹیم انجن کی وسل اس خوف ناک تصور کا کیا مقابلہ کر سکتی ہے - شدید ہیجان کی حالت اکثر اوقات اپنی معیت میں ایسے تنو مند اور اور غالب تمثالچے (Forceful and compelling images) لے آتی ہے - خصوصاً جب کہ عمل مستقبل میں ہونا ہو یا مسئلہ غیر طے شدہ

---

(۱) خوف ناک تمثالچہ—Horrid image

ہو ۔ یہ تمثالچے راہ حیات کے تمام آئندہ امکانات کا فیصلہ کرنے کے اہل ہوتے ہیں اور انسانی ذہن پر یوں بلا شرکت غیرے غالب آ جاتے ہیں کہ قوت ارادی کو مدد کے لیے پکارنے والی مخالف استدعاؤں کا گلا گھونٹ دیتے ہیں ۔ اُن تمام صورتوں میں جن میں کہ تمثالچے آہستہ آہستہ واہمہ (Hallucination) میں تبدیل ہو جائیں ، یعنی ایسے تمثالچے جو اپنی ابتدائی نمود کی صورت میں بہ حیثیت تمثالچوں کے جانے پہچانے جا چکے ہوں ، تو اُن تمثالچوں میں وہ تنو مندی اور چل بلاہٹ (Force and liveliness) ضرور موجود ہوگی جس کے بارے میں یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ وہ تمثالچوں میں عنقا ہے ۔ خواب اور بخار کے ہجران کی صورتیں پروفیسر سٹاؤٹ کے ترمیم شدہ معیار سے اتنی ہی بیگانی ہیں جتنی کہ ہیوم کے نظریہ سے ۔ لہذا میں تو اس نتیجہ پر پہنچتا ہوں کہ چل بلا ہٹ کا معیار، (Test of live-liness) چاہے عام مثالوں پر عاید ہی کیوں نہ ہوتا ہو ، حسّوں اور تمثالچوں کی تعریف کے لیے استعمال نہیں کیا جا سکتا ۔

(۲) تمثالچوں اور حسّوں میں یوں بھی تمیز کی جا سکتی ہے کہ ہم تمثالچوں کی طبیعی حقیقت میں اعتقاد نہیں رکھتے ۔ جب ہم آگاہ ہوں کہ جو کچھ ہمارے ذہن پر وارد ہو رہا ہے محض ایک تمثالچہ ہے تو ہم اس تمثالچے کو اس قسم کا اعتقادی رنگ نہیں دیتے جو حس کو دینا چاہیے ۔ ہم یہ خیال نہیں کرتے کہ اسے بھی دنیائے خارج کا علم مہیا کرنے کی اہلیت حاصل ہے ۔ تمثالچے خیالی (Imaginary) چیزیں ہیں ۔ کسی نہ کسی معنی میں وہ غیرحقیقی ہوتے ہیں لیکن اس فرق کا تجزیہ کرنا یا اسے صحیح صحیح بیان کرنا مشکل امر ہے ۔ جسے ہم تمثالچوں کے ضمن میں 'عدم حقیقت' کہتے ہیں وہ شرح کی محتاج ہے ۔ اس کا یہ مطلب نہیں جو ہم یوں کہہ کر ادا کر لیتے ہیں کہ 'ایسی کوئی چیز موجود نہیں' ۔ تمثالچے دنیائے واقعیت کا اتنا ہی حقیقی جزو ہیں جتنا کہ حسّیں ۔ کسی تمثالچے کو غیر حقیقی کہنے سے ہمارا مطلب محض یہ ہوتا ہے کہ تمثالچہ وہ ملزومین (Concomittant) نہیں رکھتا جو ملزومین کہ یہ حس کی حیثیت سے رکھ

سکتا تھا ۔ کسی کرسی کا بصری تمثالچہ ذہن میں لاتے وقت ہم اُس پر بیٹھنے کی کوشش نہیں کرتے کیوں کہ ہم جانتے ہیں کہ میکبتھ کے خنجر کی طرح نہ یہ چھوا جا سکتا ، اور نہ ہی دیکھا جا سکتا ہے ۔ مطلب یہ ہوا کہ تمثالچہ لمسی حسّوں کے ساتھ تضایفات (Correlations) نہیں رکھتا ۔ اگر یہ بصری حس ہوتا ، محض بصری تمثالچہ نہ ہوتا تو یہ تضایفات ضرور موجود ہوتے ۔ لیکن اس کا مطلب تو یہ نکلا کہ تمثالچوں کی نام نہاد 'عدم حقیقت' سے مراد ان کی قوانین طبیعیات کی پیروی نہ کرنا ہے اور اس طرح یہ بحث ہمیں تمثالچوں اور حسوں کے تعلیلی امتیاز (Causal distinction) پر واپس لے آتی ہے ۔

اس نقطۂ نظر کی اس بات سے بھی تصدیق ہو جاتی ہے کہ ہم تمثالچوں کو محض اس وقت غیر حقیقی محسوس کرتے ہیں جب کہ ہم پہلے سے یہ جان رہے ہوں کہ یہ تمثالچے ہیں ۔ تمثالچوں کی تعریف عدم حقیقت کے احساس سے نہیں ہو سکتی کیوں کہ جب ہم غلطی سے، جیسا کہ خواب کے معاملے میں ، یہ اعتقاد رکھ لیں کہ کوئی تمثالچہ تمثالچہ نہیں حس ہے ، تو یہ اتنا ہی حقیقی محسوس دیتا ہے گویا کہ یہ حس ہی تھا ۔ ہمارا عدم حقیقت کا احساس نتیجہ ہوتا ہے اس بات کا کہ ہم نے پہلے سے ہی یہ معلوم کر لیا ہوتا ہے کہ ہم ایک تمثالچے سے سروکار رکھ رہے ہیں ۔ بنا بریں یہ عدم حقیقت کا احساس تمثالچے کی تعریف نہیں کہلا سکتا ۔ جوں ہی کوئی تمثالچہ ہمیں اپنی نوعیت کے بارے میں دھوکا دینا شروع کر دیتا ہے یہ ہمیں اپنے تضایفات (Correlations) کے بارے میں بھی دھوکا دے دیتا ہے اور در اصل تضایفات ہی وہ شے ہیں جسے ہم تمثالچے کی حقیقت کہتے ہیں ۔

(۳) یہ بات ہمیں تمثالچوں اور حسّوں کا امتیاز کرنے کے تیسرے طریقے پر لے جاتی ہے ، یعنی ان کے علل و معلولات کی بنا پر ۔ میرے نزدیک امتیاز کی یہی ایک بنیاد ہے ۔ جیمز (James) اپنے 'ذہنی آگ' والے پیراگراف میں جو سچ مچ کی ٹہنیوں کو نہیں جلاتی تمثالچوں کو ان کے معلولات کی بنا پر ممتاز گردانتا ہے ۔ لیکن میرے خیال میں زیادہ

قابل اعتماد فرق علل کی بنا پر قائم کیا جا سکتا ہے ۔ پروفیسر سٹاؤٹ (Loc cit P. 12) کہتا ہے ''جسے ہم حس کہنے پر اتفاق رکھتے ہیں اس کا امتیازی نشان اس کے پیدائش کے طریقے سے بہم پہنچتا ہے ۔ یہ ایک مہیج سے پیدا ہوتی ہے۔ مہیج ایک ایسی چیز ہے جو خود تو اعصابی نظام سے باہر ہو مگر اعصابی نظام پر کار پرداز ہوتی ہو۔ میرے نزدیک یہی صحیح زاویۂ نگاہ ہے اور تمثالچوں اور حسوں کا فرق صرف اسی صورت ظاہر کیا جا سکتا ہے کہ ان کی تعلیل کو زیر حساب لایا جائے۔ حسیں اعضائے حواس کے ذریعے مرتب ہوتی ہیں جب کہ تمثالچوں کی یہ صورت نہیں ۔ اندھیرے میں یا اپنی آنکھیں بند کرکے ہم بصری حسّیں حاصل نہیں کرسکتے لیکن ایسے حالات میں بھی ہم بصری تمثالچے ضرور حاصل کر سکتے ہیں ۔ اسی وجہ سے تمثالچوں کی تعریف یوں کی گئی کہ وہ مرکزی انگیخت والی حسّیں(Centrally excited sensation) ہیں ، یعنی وہ حسّیں جن کی عضویاتی علل محض دماغ میں موجود ہیں نہ کہ اعضائے حواس میں اور ان اعصاب میں جو اعضائے حواس سے دماغ کی جانب رواں دواں ہیں ۔ مجھے یوں کہنا چاہیے کہ ''مرکزی انگیخت والی حسّوں'' کی بندش ضرورت سے زیادہ فرض کرتی ہے کیوں کہ یہ اس لگے بندھے یقین کا نتیجہ ہے کہ ایک تمثالچہ ضرور کوئی قریبی عضویاتی علت (Proximate physiological cause) رکھتا ہوگا ۔ گو غالباً یہ بات درست ہے ، پر ہے تو ایک مفروضہ ہی اور ہماری موجودہ بحث سے اس کا تعلق نہیں ۔ اگر ہم یہ کہتے کہ ایک تمثالچہ کسی حس یا کسی دوسرے تمثالچے سے اپنے تلازم کے باعث واقع ہوتا ہے یعنی دوسرے لفظوں میں اس کی یاد داشتی علت ہے جو اس کے طبیعیاتی علت رکھنے میں بھی سد راہ نہیں ، تو یہ بات ہمارے روزمرہ مشاہدوں سے زیادہ ہم آہنگ ہوتی اور میرا خیال ہے کہ کسی تمثالچے کا تعلیلی عمل ہمیشہ یاد داشتی قانون کے مطابق اجرا پاتا ہے ، یعنی یہ تعلیلی عمل (Process of causation) عادت اور گزشتہ تجربے کے زیرنگیں ہوتا ہے ۔ اگر آپ کسی شخص کو پیانولا بجاتے سنیں تو آپ اسے دیکھے بغیر ہی پردۂ ساز پر اس کے رواں دواں ہاتھوں کے

تمثالچے اپنے ذھن پر وارد کر سکتے ھیں ، گویا کہ وہ یوں پیانولا بجا رھا ھوگا ۔ موسیقی کی محویت میں اگر اچانک آپ کی نظر اس شخص پر پڑ جائے تو آپ کو یہ دیکھ کر اچنبا ھوگا کہ اس کے ھاتھ تو پردۂ ساز سے چھوتے ھی نہیں ۔ ھاتوں کے تمثالچے جو آپ کے ذھن میں آتے ھیں اس وجہ سے ھیں کہ آپ نے ایسی ھی آوازیں کئی مرتبہ سنیں جب کہ سازندہ کے ھاتھ پردۂ ساز پر بھی تھے۔ جب عادت اور گزشتہ تجربہ یہ پارٹ ادا کر لیں تو ھم طبیعیاتی تعلیل کے خطے کے برعکس یاد داشتی خطے میں ھوتے ھیں اور میرے نزدیک ، اگر ھم طبیعیاتی اور یاد داشتی تعلیل کے فرق کو اساساً صحیح قرار دے سکتے تو تمثالچوں اور حسّوں میں یاد داشتی علل کی بنا پر امتیاز ھو سکتا تھا ۔ ممکن ھے تمثالچوں کی طبیعیاتی علل بھی ھوں مگر حسّیں صرف طبیعیاتی علل کی ھی حامل ھوں گیں ۔

خیر معاملہ جو کچھ بھی ھو عملی اعتبار سے حسّوں اور تمثالچوں کا نمایاں فرق حسّوں کی تعلیل میں ھے نہ کہ تمثالچوں کی تعلیل میں ۔ حسّوں کے ضمن میں ، اعصاب کا تہیج (Stimulation) جو عام طور پر جسم کی سطح سے ایک اثر (معاول) دماغ تک پہنچا دیتا ھے ایک اھم پارٹ ادا کرتا ھے اور یہی وجہ ھے کہ حسّوں اور تمثالچوں کو ھمیشہ اپنی ذاتی ماھیت (Intrinsic nature) کی بنا پر علیحدہ علیحدہ نہیں کیا جا سکتا ۔

اپنے معلولات کے اعتبار سے بھی تمثالچے حسّوں سے مختلف ھیں ۔ حسیں عام قاعدے سے طبیعیاتی اور ذھنی دونوں قسم کے معلولات رکھتی ھیں ۔ جب آپ چلتی ھوئی گاڑی کو جسے آپ پکڑنا چاھتے تھے ، اسٹیشن سے چھوٹتے ھوئے دیکھیں تو گاڑی کی لمحہ لمحہ بدلتی ھوئی حالتیں (طبیعیاتی معلولات) اور غم و غصہ کی پے در پے لہریں (ذھنی معلولات) دونوں ھی موجود ھوتی ھیں ۔ اس کے برعکس تمثالچے جسمانی حرکات پیدا کرتے ھیں تو یاد داشتی قوانین کے تحت ، نہ کہ طبیعیاتی قوانین کی رو سے ۔ ان کے تمام معلولات جو کچھ بھی ان کی نوعیت یا ماھیت ھو یاد داشتی قوانین کے تابع ھیں ۔ لیکن تعریف کے اعتبار سے یہ

فرق علل کے فرق کی نسبت کم ہی مناسب حال ہے۔

پروفیسر واٹسن اپنے کرداری نظریہ (Behaviourist Theory) کو منطقی اعتبار سے آخر تک سنبھالنے کی کوشش میں اس امر سے بالکل ہی انکار کر دیتا ہے کہ تمثالچوں کی قسم کے کوئی قابل مشاہدہ مظاہر موجود ہیں۔ وہ مدھم حسّوں (Faint sensations) اور خاص طور پر دبی زبان میں بولے ہوئے الفاظ کو تمام تمثالچوں کا قائم مقام بنا دیتا ہے۔ یوں کہہ لیجیے کہ جب کسی میز کو دیکھنے کے برعکس ہم اس کے بارے میں سوچیں تو اس کے نزدیک جو کچھ واقع ہوتا ہے عام طور پر یہ ہے کہ ہمارے گلے اور زبان میں ایسی خفیف حرکات وارد ہو رہی ہوتی ہیں کہ اگر وہ اور زیادہ واضح ہوتیں تو ہمیں لفظ 'میز' ادا کرنے پر آمادہ کرتیں۔ میں الفاظ کی بحث میں اس کی رائے کو دوبارہ زیر غور لاؤں گا۔ فی الحال مجھے محض اس امر سے سروکار ہے کہ اس کے تمثالچوں سے انکار کا مقابلہ کروں۔ اس نے نہ صرف اپنی کتاب 'Behaviour' میں بلکہ "Image and Affection in Behaviour" نام کے ایک مقالہ میں بھی جو کہ Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method, Vol. X, July 1913 میں طبع ہوا اس انکار سے تفصیلاً بحث کی ہے۔ مجھے یوں معلوم دیتا ہے کہ اس معاملے میں معاینۂ باطن کی مفروضہ ناکامی کے نظریے کو پیش کرنے کی دھن میں وہ واضح حقائق سے انکار کا مرتکب ہوا ہے۔ معاینۂ باطن کے نظریے سے تو میں خطبۂ ششم میں ہی بحث کر چکا ہوں اور اس وقت میری نیت اس رائے کو تقویت دینے کی ہے کہ حقائق سے انکار مشکل ہے۔

تمثالچے مختلف قسم کے ہوتے ہیں اور ان کی اقسام کا دار و مدار ان حسوں کی ماہیت پر ہے جن کی کہ وہ نقل اُتارتے ہیں۔ جب ہم بازو ہلانے کا تصور کریں یا اس سے بھی کم پیمانے پر ایک مثال لیجیے، جب ہم کسی ایک لفظ کو بولنے کا تصور کریں تو جسمانی حرکات کے جو تمثالچے ہم پہنچتے ہیں ممکن ہے پروفیسر واٹسن کے طریقے پر ان کی تشریح کرکے جان چھڑا لی جائے، یعنی یوں کہہ دیا جائے کہ وہ فی الحقیقت

ادنیٰ پیمانے پر ابتدائی حرکات (Small incipient movements) ہیں کہ اگر انہیں بڑھا چڑھا دیا جائے تو وہ سچ مچ کی ایسی جسمانی حرکات بن جائیں جن کا ہم محض تصور کر رہے تھے۔ آیا یہ بات درست ہے یا نہیں، تجربے سے ہی فیصلہ ہو سکتا ہے۔ اگر ہم کوئی ایسا چھوٹا سا آلہ جو گلے اور منہ کی خفیف حرکات کو ریکارڈ کر سکے ایک شخص کے منہ میں رکھ سکتے اور پھر اسے کہہ سکتے کہ کوئی نظم دل ہی دل میں پڑھے تو مجھے تو کوئی اچنبا نہیں ہوگا اگر یہ پتہ چلے کہ جب وہ اپنے خیال (Imagination) میں نظم پڑھ رہا ہو تو حقیقتاً ننھی ننھی حرکات معرض وجود میں آتی ہیں۔ یہ نکتہ اہم ہے، کیوں کہ جسے ہم خیال کہتے ہیں وہ بیشتر (گو میرے نزدیک تمام تر نہیں) داخلی گفتار پر مشتمل ہوتا ہے۔ اگر پروفیسر واٹسن کو، جہاں تک داخلی گفتار کا تعلق ہے، سچا مان لیا جائے تو یہ تمام خطہ تخیل کی دسترس سے نکل کر حس کے زیر نگیں آ جاتا ہے۔ لیکن چوں کہ یہ ایسا مسئلہ ہے کہ آزمائش و امتحان سے اس کا فیصلہ ممکن ہے لہذا اسے یوں زیر تحقیق لائے بغیر ہی کوئی رائے پیش کر دینا ٹھیک نہ ہوگا۔

لیکن بصری اور سمعی تمثالچوں سے یوں نپٹنا بہت زیادہ مشکل ہے کیوں کہ وہ دنیائے خارج میں ظہور پذیر ہونے والے طبیعی واقعات کے ساتھ وہ رابطے نہیں رکھتے جو بصری اور سمعی حسّیں رکھتی ہیں۔ مثلاً یوں فرض کر لیجئے کہ میں اپنے کمرے میں بیٹھا ہوں جس میں ایک عدد بازوؤں والی کرسی خالی پڑی ہے۔ میں اپنی آنکھیں بند کر لیتا ہوں اور ایک دوست کا بصری تمثالچہ سامنے لاتا ہوں جو اس کرسی پر بیٹھا ہے۔ اگر میں اپنے تمثالچے کو زبردستی دنیائے طبیعیات میں داخل کر دوں تو یہ تمثالچہ تمام رائج الوقت طبیعیاتی قوانین کو تہ و بالا کر دے گا۔ میرا دوست عام طریقے سے دروازے کے راستے داخل ہوئے بغیر ہی کرسی پر پہنچ گیا۔ بعد کی تحقیق سے ثابت ہو گا کہ وہ تو اس وقت تھا ہی کہیں اور۔ اگر اس تمثالچے کو حس ہی مان لیا جائے تو یہ ماقوق الفطرت اشیا کی تمام

خصوصیات ظاہر کرے گا ۔ لہذا ، میرا یہ تمثالچہ ایک باطنی واقعہ قرار دیا جائے گا ۔ عالم شہود کے باربط و ضبط وقوعوں کی آن بان جو حس کو حاصل ہے ، اسے میسر نہیں ۔ یہ کہہ دینا کہ یہ ایک باطنی واقعہ ہے اس امر کی گنجائش چھوڑ دیتا ہے کہ اس کے عضویاتی عامل و اسباب بھی ہو سکتے ہیں ۔ ممکن ہے اس کا مخفی پن (Privacy) محض میرے جسم سے تعلق کے باعث ہو لیکن بہر حال یہ کسی صورت بھی ایک پبلک واقعہ تو نہیں ہے ، ان معنوں میں کہ ایک سچ مچ آدمی دروازے کی راہ سے اندر داخل ہو اور کرسی پر بیٹھ جائے ، اور ، داخلی گفتار کی طرح اسے خفیف حس (Small sensation) بھی نہیں کہا جا سکتا کیوں کہ یہ میرے احاطۂ بصر (Visual field) میں اتنے ہی زیادہ رقبے پر قابض ہے جتنا کہ ایک واقعی حس کو نصیب ہو گا ۔

پروفیسر واٹسن کہتا ہے : ''مجھے تمثالچوں کو یک قلم مسترد کر دینا چاہیے اور یہ ظاہر کرنے کی کوشش کرنی چاہیے کہ تمام قدرتی خیال (Natural Thought) ٹینٹوے (Larynx) میں حاسی حرکی عمل (Sensori-motor process) کے ذریعے وقوع پذیر ہوتا ہے''۔ لیکن میرے نزدیک یہ رائے تجربے کے بالکل خلاف ہے ۔ اگر آپ کسی ناتعلیم یافتہ عورت کو یہ ترغیب دینا چاہیں کہ وہ کرسی پر بیٹھے ہوئے کسی دوست کا بصری تمثالچہ اپنے ذہن پر وارد نہیں کر سکتی بلکہ فقط لفظوں میں ہی بیان کر سکتی ہے کہ دوست کے اس کے قریب کرسی پر بیٹھنے کی کیفیت یوں ہو گی ، تو وہ اس نتیجے پر پہنچے گی کہ آپ دیوانے ہیں ۔ (یہ رائے آزمائش پر مبنی ہے) ۔ گالٹن (Galton) نے جیسا کہ سب کو معلوم ہے ، بصری تمثالچوں کی تحقیق کی اور اس نتیجے پر پہنچا کہ تعلیم انہیں ختم کر دینے کا رجحان رکھتی ہے ۔ آزمائش سے پتا چلا کہ رائل سوسائٹی کے اراکین (Fellows) میں بصری تمثالچوں کی استعداد بہ نسبت ان کی بیگمات کے بہت کم تھی ۔ مجھے گالٹن کے اس نتیجے سے انکار کی کوئی معقول وجہ دکھائی نہیں دیتی کہ مجرد حقائق میں دلچسپیوں کی عادت عالم لوگوں کو

طاقت تخیل میں عام آدمی سے بہت گھٹیا بنا دیتی ہے ۔ وہ اپنی گہری سوچ میں الفاظ سے بہت زیادہ الجھے رہتے ہیں اور واٹسن ایک بہت عالم آدمی ہے ۔

اب آئندہ بحث کے لیے میں یہ فرض کرلوں گا کہ تمثالچوں کا وجود مانی ہوئی بات ہے ۔ نیز یہ کہ ان میں اور حسّوں میں علل کی بنا پر فرق کرنا ہو گا اور ایک معمولی حد تک معلولات کی بنا پر بھی ۔ اپنی ذاتی ماہیت میں اگرچہ وہ اکثر اوقات 'بجھے بجھے سے تصور' 'مٹے مٹے سے نقوش' کے مصداق ہونے کے باعث حسّوں سے مختلف ہوتے ہیں تاہم تمثالچوں اور حسّوں میں کوئی ایسا دائم و قائم یا جامع فرق موجود نہیں جسے تمثالچوں کی تعریف کے لیے استعمال کیا جا سکے ۔ جہاں تک سائنٹفک مطالعے کا تعلق ہے ، ضروری نہیں کہ ان کا مخفی پن کسی طور بھی جسمانی حسّوں کے مخفی پن سے زیادہ خارج ہو ۔ معاینۂ باطن کے سخت ترین نقاد بھی جسمانی حسوں کو تسلیم کرتے ہیں ، اگرچہ تمثالچوں کی طرح ان کا مشاہدہ بھی صرف ایک آدمی ہی کر سکتا ہے ۔ تاہم یہ ماننا پڑے گا کہ تمثالچوں کے پیدا ہونے یا نہ پیدا ہونے کے قوانین بہت کم معلوم ہیں اور ان کا سراغ لگانا بھی مشکل امر ہے ، کیوں کہ حسّوں کے ضمن میں تو ہمارا طبیعی دنیا کا علم مددگار ثابت ہوتا ہے مگر تمثالچوں کے معاملے میں معاونت نہیں کرتا ۔

تمثالچوں کے بارے میں اب ایک اہم نکتہ اور باقی رہ گیا ہے جو آئندہ بحث میں کافی حد تک ہماری توجہ کا مرکز بنا رہے گا اور وہ تمثالچوں کی گزشتہ حسوں سے مشابہت ہے ۔ تمثالچوں کو حسّوں کی نقل کہا جاتا ہے ۔ اس وجہ سے کہ حسّوں کی مفرد کیفیات (Simple qualities) ہمیشہ تمثالچوں میں داخل ہو جاتی ہیں ، اگرچہ اُن طریقوں کی وجہ سے ہمیشہ نہیں جن کے مطابق حسّوں کی یہ مفرد کیفیات تمثالچوں میں مجتمع کرلی جاتی ہیں ۔ عام طور پر یہ اعتقاد موجود ہے کہ ہم کسی رنگ کے ایسے شیڈ (Shade) کا یا کسی ایسی آواز کا تصور نہیں کر سکتے جنھیں ہم نے کبھی دیکھا یا سنا نہ ہو ۔ اس موضوع پر ہیوم

مسلم الثبوت اُستاد ہے ۔ اُسی 'تعریف' میں جسے میں پہلے نقل کر چکا ہوں وہ یوں کہتا ہے :

''ان ادراکات کو جو بڑی شدت اور تنومندی سے ذہن پر وارد ہوں ، ہم ارتسامات کا نام دے سکتے ہیں اور اس نام کے تحت میں اپنی اور دوسرے لوگوں کی تمام حسّوں کو شامل سمجھتا ہوں ، ہیّجات (Passions) اور ہیجانات (Emotions) کو بھی ، جوں ہی کہ وہ پہلی بار روح میں نمودار ہوں ۔ 'تصورات' (Ideas) سے میری مراد انھی کے مدھم تمثالچے (Faint images) ہیں جیسا کہ وہ سوچ بچار اور بحث مباحثے میں کام آتے ہیں ۔''

آگے چل کر وہ مفرد اور مرکب تصورات (Ideas) کے فرق کی تشریح کرتا ہے اور یہ بھی کھول کر بیان کرتا ہے کہ ایک مرکب تصور (Complex idea) کسی مشابہ مرکب ارتسام کے بغیر ہی وارد ہو سکتا ہے ۔ لیکن جہاں تک مفرد تصورات (Simple ideas) کا تعلق ہے وہ یوں کہتا ہے کہ ''ہر مفرد تصور ایک مفرد ارتسام رکھتا ہے جو اس سے مشابہ ہوتا ہے ، اور ہر مفرد ارتسام ایک دم نسبت تصور (Correspondent idea)۔'' پھر آگے چل کر وہ یہ عمومی اصول پیش کرتا ہے کہ ''ہمارے تمام مفرد تصورات اول بار نمودار ہوتے وقت مفرد ارتسامات سے ماخوذ ہوتے ہیں ۔ یہ مفرد ارتسامات مفرد تصورات کے ہم مرتبہ ہوتے ہیں اور مفرد تصورات کی ہو بہو نمائندگی کرتے ہیں ۔'' (Treatise of Human Nature Part I, Sec. I) یہی وجہ ہے کہ تمثالچے مقدم حسّوں (Antecedent sensations) سے مشابہ ہوتے ہیں جو ہمیں اس قابل بناتی ہیں کہ انھیں فلاں فلاں چیز کے تمثالچے کہیں ۔ تمثالچوں اور حسّوں میں جو قابل شناخت مشابہت موجود ہے ، حافظہ اور علم کو سمجھنے کی خاطر بنیادی اہمیت رکھتی ہے ۔

ہیوم کے اصولوں کو مسلّم گردانتے میں دشواریوں سے پالا پڑتا ہے اور تمثالچوں اور حسّوں میں جو امتیاز وہ روا رکھتا ہے اس

امتیاز کو بالکل صحیح قرار دینے میں شکوک و شبہات سے دوچار ہونا پڑتا ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ ایک ضابطہ پیش کرنے کے بعد فوراً ہی اس نے خود ایک استثنا کی طرف اشارہ کردیا ۔ تاہم اس بات میں شک کی کوئی گنجائش موجود نہیں کہ بیشتر صورتوں میں مفرد تمثالچے ایسی مشابہ مفرد حسّوں کی نقل ہوتے ہیں جو پہلے وارد ہو چکی ہوتی ہیں ، اور مرکب تمثالچوں کے ضمن میں بھی ، جہاں تک ترمے تخیل کے برعکس حافظے کی تمام صورتوں کا تعلق ہے ، یہی بات صادق آتی ہے ۔ جو اشیا حسی اعتبار سے غیر موجود (Sensibly absent) ہیں ، ان کے حوالے سے عمل پیرا ہونے کی طاقت زیادہ تر تمثالچوں کی اسی خصوصیت کی بنا پر ہے ، گو یہ بات بھی درست ہے کہ جوں جوں تعلیم میں اضافہ ہوتا جاتا ہے تمثالچے زیادہ سے زیادہ الفاظ کو جگہ دیتے جاتے ہیں ۔ آئندہ خطبوں میں تمثالچوں کو حسّوں کی نقل قرار دینے کے مسئلے پر مجھے بہت کچھ کہنا ہو گا ۔ جو کچھ میں نے اب کہا ہے وہ صرف یہ ذہن نشین کرنے کے لیے ہے کہ یہ ان کی واضح خصوصیت ہے ۔

میں کسی طرح بھی وثوق کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتا کہ تمثالچوں اور حسوں کا باہمی فرق اساسی طور پر صحیح ہے ۔ اگر کوئی یہ یقین دلوا سکے کہ تمثالچوں کو خاص قسم (Peculiar) کی حسّوں میں تحویل کیا جا سکتا ہے تو مجھے خوشی ہو گی ۔ تاہم میرے نزدیک اتنی بات تو واضح ہے کہ جہاں تک بصری اور سمعی تمثالچوں کا تعلق ہے وہ عام بصری اور سمعی حسّوں سے ضرور مختلف ہوتے ہیں ۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ بصری اور سمعی تمثالچے واردوں کی ایک قابل شناخت مخصوص صنف کو وجود بخشتے ہیں ، چاہے مابعد یہ ثابت ہی ہو جائے کہ وہ حسّوں کی ایک ضمنی شق ہیں ۔ تمثالچوں کو آئندہ درست طور پر استعمال میں لانے کے لیے بس اتنا مان لینا کافی ہی ہے ۔

خطبۂ نہم

حافظہ

(MEMORY)

حافظہ کہ آج زیر غور آئے گا ہمیں علم کی منجملہ صورتوں میں سے ایک سے متعارف کرتا ہے ۔ خطبۂ سیزدھم کے آخر تک ہمیں علم کے تجزیے سے ہی سروکار ہوگا اور ہماری ساری مہم کا یہ سب سے زیادہ مشکل حصہ ہے ۔

بالکل خالص خارجی مشاہدے سے جیسا کہ کرداریہ اسے بروئے کار لاتے ہیں ، خود میرے نزدیک علم کا تجزیہ ممکن نہیں ۔ خیر کسی بعد کے خطبے میں کرداریہ کے نقطۂ نظر سے بحث کروں گا ، فی الحال تو مجھے حافظی علم (Memory knowledge) کے تجزیے کی کوشش کرنا ہے ، کچھ تو اس لیے کہ مسئلہ علم کا ایک عمومی تعارف میرے پیش نظر ہے اور کچھ اس لیے بھی کہ حافظہ کسی نہ کسی شکل میں تقریباً علم کی تمام دیگر صورتوں میں بھی فرض کیا جاتا ہے ۔ یہ تو ہم فیصلہ کر ہی چکے ہیں کہ حس علم کی کوئی صورت بھی نہیں ۔ تاہم یہ متوقع ہو سکتا تھا کہ ہم علم کی بحث ادراک سے شروع کرتے ۔ یعنی ماحول کی چیزوں کے اس تجمعی تجربہ سے (Integral experience) جس میں سے کہ نفسیاتی تجزیے کے ذریعے حس کو علیحدہ کر لیا جاتا ہے ۔ خیر ، جسے ہم ادراک کہتے ہیں وہ اس حقیقت کی بنا پر حس سے مختلف ہے کہ حسی عناصر اپنے معتاد رفقاء[1] (Habitual associates) کو ساتھ لے

(۱) اصطلاحی زبان میں معتاد لازمے ۔ واحد : معتاد لازمہ بہ معنی - Habitual associate ۔

آتے ہیں - یعنی اپنے عام ہمضافوں[1] (Usual correlates) کے تمثالچوں اور توقعات کو ـــــ جو سب کے سب موضوعی اعتبار سے حس سے ناقابل تمیز ہیں - حس کی خانہ پری کے لیے گزشتہ تجربے کا فی‌الواقعہ ورود لازمی ہے ، گو گزشتہ تجربے کا تذکر (Re-collection) لازمی نہیں - ادراک کے غیر حسی عناصر کی ہم تمام تر یوں تشریح کر سکتے ہیں کہ وہ سب کے سب عادات کا نتیجہ ہیں ، یعنی انہیں کثیرالاعادہ تضایفات (Frequent correlations) پیدا کرتے ہیں - خطبۂ ہفتم کی تعریف کے مطابق ادراک حس سے بڑھ کر علم کی کوئی صورت نہیں کہلا سکتا ، سوائے جہاں تک اس کے توقع کو شامل حال رکھنے کا تعلق ہے - وہ خالصاً نفسیاتی مسائل جو ادراک پیدا کرتا ہے ، زیادہ مشکل نہیں ، گو ادراک ، کے غیر حسی عناصر کی خطا پذیری کو تسلیم کرنے سے انکار ان مسائل کو مصنوعی طور پر مشکل نا دیتا ہے - برعکس اس کے حافظہ بہت سے مشکل اور نہایت اہم مسائل پیدا کرتا ہے جن کو پہلی فرصت میں ہی زیر غور لانا بہت ضروری ہے -

اس ابتدائی مرحلے پر ہی حافظے کی بحث مول لینے کی ایک معقول وجہ یہ ہے کہ تمثالچوں کے گزشتہ حسی تجربے کی نقل کے طور پر قابل شناخت ہونے میں حافظے کا بھی ہاتھ ہے - پچھلے خطبے میں میں نے ہیوم کے اس اصول کا حوالہ دیا تھا کہ ''ہمارے تمام مفرد تصورات بہ لحاظ اپنی اولین نمود کے ان مفرد ارتسامات سے ماخوذ ہیں جو ان کے مد مقابل ہوتے ہیں اور جن کی کہ وہ مفرد تصورات ہو بہو نمائندگی کرتے ہیں -'' آیا یہ اصول مستثنیات بھی رکھتا ہے یا نہیں ، اور بات ہے - بہر حال ہر شخص تسلیم کر لے گا کہ یہ ایک وسعت مندانہ صداقت کا حامل ضرور ہے ، گو ممکن ہے لفظ 'ہو بہو' ایک مبالغہ دکھائی دے اور یوں کہہ دینا زیادہ صحیح ہو کہ تصورات 'کم و بیش' ارتسامات کی نمائندگی کرتے ہیں - تاہم ہیوم کے اصول کی ایسی ترمیمات زیر نظر مسئلے پر ، جسے میں آپ کے غور و فکر کے لیے پیش کرنا چاہتا ہوں ،

---

(۱) واحد : ہمضافہ بہ معنی Correlate - اگر Correlative ہو تو متضائفہ - جمع متضائفات -

اثر انداز نہیں ہوتیں ۔ یعنی ، ہم یہ اعتقاد کیوں رکھتے ہیں کہ تمثالچے کبھی کبھی یا ہمیشہ ، کم و بیش یا ہو بہو ، حسّوں کی نقل ہوتے ہیں ؟ آخر شواہد کیا ہیں ؟ اور کس قسم کے شواہد منطقی اعتبار سے ممکن الحصول ہیں ؟ اس سوال کی مشکل یہ ہے کہ وہ حس جس کی ایک تمثالچہ نقل اُتارتا ہے ، جب تمثالچہ موجود ہوتا ہے تو ایک بیتی ہوئی حقیقت بن چکی ہوتی ہے ۔ لہذا اسے محض حافظے کی مدد سے جانا جا سکتا ہے ۔ دوسری طرف ، گزشتہ حسوں کی یاد محض موجودہ تمثالچوں کی وجہ سے ممکن دکھائی دیتی ہے ۔ لہذا موجودہ تمثالچے اور گزشتہ حس کا مقابلہ کرنے کے لیے کون سی راہ اختیار کی جائے ۔ اگر ہم یہ کہیں کہ تمثالچے اپنے اصلی نمونوں سے مختلف ہوتے ہیں تو مسئلہ اتنا ہی ٹیڑھا رہے گا جتنا کہ یہ کہنے سے کہ وہ اصلی نمونوں سے مشابہ ہوتے ہیں ۔ خود مقابلہ کے امکان کو سمجھنا ہی مشکل[1] ہے ۔ خیال ہی خیال میں تو یہ دکھائی دیتا ہے کہ ہم جان سکتے ہیں وہ مشابہ ہیں یا مختلف ، لیکن ہم انہیں کسی واحد تجربے میں اکٹھے نہیں کر سکتے اور نہ ہی ان کا مقابلہ کر سکتے ہیں ۔ اس دشواری سے نپٹنے کے لیے ہمیں حافظے کا کوئی نہ کوئی نظریہ تو وضع کرنا ہی پڑے گا ۔ لہذا بہ حیثیت

---

(۱) مثلاً یوں دیکھیے کہ اس طرح کا علم جیسا کہ ذیل کی مثال سے ہویدا ہے ، کیسے حاصل کیا جا سکتا ہے : ''اگر ہم کسی سرخ ناک پر نگاہ ڈالیں اور اس کا ادراک کریں اور پھر تھوڑی دیر کے بعد اس سرخ ناک کے حافظی تمثالچے کا ایقاض کریں (Ekphore) تو ہمیں فوراً پتا چل جاتا ہے کہ یہ حافظی تمثالچہ مشابہت کے اعتبار سے ، اپنے اصلی نمونے یعنی ادراک ما قبل سے ، کس قدر مختلف ہے ۔''

(یہ اقتباس اے ۔ والگیمتھ کے مقالہ سے ہے جو ''Journal of Psychology'' Vol. VIII, Part IV, June, 1917. میں طبع ہوا ۔ مقالے کا عنوان ہے "On the Feelings and their Neural Correlates with an Examination of the Nature of Pain".

'نقول' تمثالچوں کا تمام تر مرتبہ و مقام حافظے کے تجزیے سے وابستہ ہے۔

حافظی اعتقادات (Memory-beliefs) کی تحقیق کرتے وقت چند نکات ایسے ہیں جو ہمیں ذہن میں رکھنے چاہئیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو ایک حافظی اعتقاد کی تکوین کرتی ہے اب واقع ہو رہی ہے نہ کہ اس ماضی میں جس کا کہ اعتقاد حوالہ دیتا ہے۔ ایک حافظی اعتقاد کی موجودگی کے لیے یہ بات منطقی اعتبار سے ضروری نہیں کہ جو واقعہ یاد ہے وہ ہوا ہی ہو، یا یہ کہ زمانہ ماضی کو تسلیم کیا جائے۔ منطقی اعتبار سے یہ مفروضہ غیر ممکن نہیں کہ دنیا ابھی پانچ منٹ ہی ہوئے وجود میں آئی۔ اور یہ ہو بہو ویسی کی ویسی ہی معرض وجود میں آئی جیسی کہ ہم نے اسے پانچ منٹ پہلے دیکھا تھا، نیز یہ کہ اس دنیا کے لوگ جتنے کہ اس وقت موجود تھے سب کے سب ایک بالکل بے بنیاد ماضی کو 'یاد' رکھتے تھے۔ مختلف اوقات میں جو واقعات پیش آتے ہیں ان میں منطقی اعتبار سے کوئی لازمی تعلق نہیں ہوتا، اس لیے کوئی چیز جو اب واقع ہو رہی ہے یا واقع ہوگی مستقبل میں اس مفروضہ کو جھٹلا نہیں سکتی کہ دنیا پانچ منٹ ہی ہوئے وجود میں آئی۔ پس وہ واردے جنھیں ماضی کا علم کہا جاتا ہے، منطقی اعتبار سے ماضی سے آزاد ہوئے۔ وہ اس قابل ہیں کہ حالیہ مشتملات (Present contents) میں ان کا مکمل تجزیہ پیش کیا جا سکے، یعنی ان مشتملات میں جو نظری بحث کی رو سے، عین ممکن ہے وہی ہوں جو وہ ہوتے، اگر کوئی زمانۂ ماضی بھی موجود نہ ہوتا۔

میں یہ مشورہ نہیں دے رہا کہ ماضی کے عدم وجود کو بہ طور ایک سنجیدہ مفروضے کے اپنا لینا چاہیے۔ دیگر تمام ارتیابی مفروضات (Sceptical hypotheses) کی طرح یہ منطقی حیثیت سے معقول و مستحکم ہے، مگر ہے غیر دل چسپ۔ میں اس کی منطقی معقولیت (Logical tenability) کو اس بات کے تجزیے میں ہاتھ بٹانے کے لیے استعمال کر رہا ہوں کہ جب ہم یاد کرتے ہیں تو کیا پیش آتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اعتقادوں کے بغیر ، تمثالچے حافظے کی تکوین کو ناکافی ہیں ، اور عادات ، اور بھی زیادہ ناکافی ۔ کرداری ، نفسیات کو آئینۂ کردار (A record of behaviour) بنانے کی کوشش میں ہے ۔ یہ آئینۂ کردار بناتے وقت وہ اپنے حافظے کا آسرا لیتا ہے ۔ 'عادت' ایک ایسا عقولہ ہے جو ایک ہی جیسے ، مختلف اوقات پر واقعہ ہونے والے واقعات پر محمول ہے ۔ اگر کرداری کو اس بات پر اعتماد ہے کہ عادت جیسے کوئی مظاہر موجود ہیں تو محض اس لیے کہ وہ اپنی یاد پر بھروسہ کرتا ہے جب وہ اُسے یہ یقین دلاتی ہے کہ اور وقتوں پر بھی ایسا ہی ہوا ہے ۔ نیز تمثالچوں کے ضمن میں بھی یہی بات درست ہے ۔ اگر ہمیں یہ جاننا ہے ـــ جیسا کہ ہم یہ فرض کر لیتے ہیں کہ ہم جانتے ہیں ـــ کہ تمثالچے گزشتہ واردوں کی درست یا نا درست نقلیں ہیں تو محض تمثالچوں کے ورود سے ضروری طور پر کچھ زیادہ چیزیں ہی اس علم کو معرض وجود میں لاتی ہوں گی ۔ کیوں کہ محض تمثالچے کا ورود ، بہ ذات خود ، کسی ایسی شے سے جو پہلے واقع ہوئی کسی رابطے کا پتا نہیں دیتا ۔

کیا ہم تمثالچوں اور مناسب اعتقادوں کو ملا کر اس مجموعے میں سے حافظے کی تکوین کر سکتے ہیں ؟ چلیے مان ہی لیں کہ حافظی تمثالچے جب وہ حافظۂ صحیحہ میں وارد ہوں تو (۱) اُن کا 'نقول' ہونا ہمارے علم میں ہوتا ہے (۲) اور بعض اوقات اُن کا 'نا مکمل نقول' (Imperfect copies) ہونا ہمیں معلوم ہوتا ہے ، (پچھلے صفحہ کا حاشیہ ملاحظہ ہو) تاہم یہ جاننا کس طرح ممکن ہے کہ ایک حافظی تمثالچہ ایک نا مکمل نقل ہے جب تک کوئی زیادہ صحیح نقل موجود نہ ہو جو اس کی جگہ لے سکے ؟ اس سے یہ بات نکلتی دکھائی دیتی ہے کہ ماضی کو جاننے کا ہمارے پاس ایک ایسا طریقہ موجود ہے جو تمثالچوں سے آزاد ہے اور اس کے ذریعے ہم تمثالچی یادوں (Image-memories) پر تنقید کر سکتے ہیں لیکن میرے خیال میں ایسے انتاج کے لیے کوئی وجہ جواز موجود نہیں ۔

جن تمثالچوں کی نا درستی (Inaccuracy) کو ہم پہچانتے ہیں

اُن کی وساطت سے ماضی کے بارے میں ہمارے علم سے جو نتیجہ حسب ضابطہ برآمد ہوتا ہے یہ ہے کہ ایسے تمثالچوں میں دو خصوصیتیں ضرور ہونی چاہیئیں جن کی بنا پر ہم انھیں دو شماروں میں ترتیب دے سکتے ہیں ۔ ان دو شماروں میں سے ایک تو ماضی کے کسی کم و بیش دور کے دور سے متعلق ہوتا ہے جس کا کہ وہ تمثالچے حوالہ دیتے ہیں اور دوسرا اُن کی درستی میں ہمارے زیادہ سے زیادہ یا کم سے کم اعتماد سے متعلق ۔ چلیے اولاً دوسرے نکتے پر بحث کرتے ہیں ۔

جہاں تک بنیادی صورتوں کا تعلق ہے کسی حافظی تمثالچے کی درستی کے بارے میں ہمارا اعتماد یا عدم اعتماد بالضرور تمثالچے کی کسی خصوصیت پر مبنی ہونا چاہیے کیوں کہ ہم ماضی کو تو فی‌نفسہ آواز نہیں دے سکتے کہ موجودہ تمثالچے سے ماضی کے تمثالچے کا مقابلہ کر سکیں ۔ ممکن ہے یہ کہا جائے کہ دھندلا پن ہی وہ مطلوبہ خصوصیت ہے لیکن میرے خیال میں یہ صورت نہیں ۔ بعض اوقات ایسے تمثالچے بھی وارد ہو جاتے ہیں جو کسی صورت بھی دھندلے نہیں ہوتے لیکن پھر بھی ہم ان پر اعتماد نہیں رکھتے ۔ مثلاً تکان کے تحت ہم کسی دوست کا چہرہ واضح اور صاف طور پر تو دیکھ سکتے ہیں مگر خوف ناک حد تک مسخ شدہ ۔ ایسی صورت میں ہم اپنے تمثالچے کو اس کے خلاف معمول صاف اور واضح ہونے کے باوجود عدم اعتماد سے دیکھتے ہیں ۔ میرے خیال میں وہ خصوصیت جس کی رو سے ہم قابل اعتماد تمثالچوں کو ممیز کرتے ہیں ایک موانست (Familarity) کا احساس ہے جو اُن تمثالچوں کے ساتھ وابستہ چلا آتا ہے ۔ بعض تمثالچے ، بعض حسوں کی طرح ت مانوس محسوس ہوتے ہیں جب کہ دوسرے عجیب سے دکھائی دیتے ہیں ۔ موانست ایک ایسا احساس ہے کہ استدراج (Degree) کے قابل ہے ۔ مثال کے طور پر کسی خوب جانے پہچانے چہرے کے تمثالچے میں بعض حصے دوسرے حصوں کی نسبت زیادہ مانوس محسوس ہو سکتے ہیں ۔ جب معاملہ یوں ہو تو مانوس حصوں کی درستی (Accuracy) میں نامانوس حصوں کی نسبت ہمارا اعتقاد زیادہ ہوتا ہے ۔ میرا خیال ہے کہ اسی طریقے سے ہم تمثالچوں

کو تنقیدی نگاہ سے دیکھتے ہیں نہ کہ کسی بے تمثالچی یاد (Imageless memory) کے ذریعے جس سے ہم اُن کا مقابلہ کرتے ہیں ۔ موانست کو زیر غور لانے کے مسئلے کی جانب میں جلد ہی رجوع کروں گا ۔

فی الحال میں دوسری خصوصیت کی طرف رجوع کرتا ہوں جس کا حافظی تمثالچوں کو حامل ہونا ضروری ہے تاکہ وہ ماضی کے بارے میں ہمارے علم کا حل پیش کر سکیں ۔ اُن میں کوئی نہ کوئی ایسی خصوصیت تو ہونی چاہیے جو ہمیں اس بات پر آمادہ کرے کہ ہم ان کا ماضی کے کم و بیش دور کے ادوار کا حوالہ دینا تسلیم کر لیں ۔ یعنی اگر ہم یہ فرض کریں کہ ا کوئی یاد کیا ہوا واقعہ ہے اور ب اس واقعے کو یاد کرتا ہے اور 'و' ، ا اور ب کے درمیان وقت کا وقفہ ہے تو ب کی کوئی ایسی خصوصیت تو ضرور ہونی چاہیے جو استدراج کے اہل ہو اور جو ایسی یادوں میں جن کی صحیح صحیح تاریخیں بھی ہمیں یاد ہوں ، 'و' کے ساتھ ساتھ بدل جاتی ہو ۔ ممکن ہے وقفہ بڑھے تو یہ خصوصیت بھی عیاں ہو جائے اور اس کا بھی امکان ہے کہ وقفہ بڑھے تو یہ خصوصیت بھی نہاں ہو جائے ۔ جہاں تک زیر بحث خصوصیت کی نظری کار گزاری کا تعلق ہے یہ سوال کوئی اہمیت نہیں رکھتا کہ ان صورتوں میں سے کون سی صورت ہوگی ۔ رہی فی‌الواقعہ حقیقت ، سو بے شک کئی قسم کے عوامل باہم مل کر ہمیں کسی یاد کیے ہوئے واقعے کے ضمن میں کم و بیش بُعد کا احساس دلاتے ہیں ۔ ممکن ہے کوئی مخصوص احساس ایسا ہو جسے ہم 'ماضیّت' (Pastness) کا احساس کہہ سکیں ، بالخصوص ان معاملوں میں جن میں کہ فوری یاد سے سروکار ہو ۔ لیکن اس ماضیّت کے احساس سے قطع نظر کچھ اور نشانیاں بھی ہیں ۔ ان میں ایک سیاق و سباق ہے ۔ ایک حالیہ یاد کسی دور کی یاد کے مقابلے میں بالعموم زیادہ جامع سیاق و سباق کی مالک ہوتی ہے ۔ جس صورت میں کوئی یاد کردہ واقعہ ، کوئی یاد آیا ہوا سیاق و سباق رکھتا ہو تو یہ واقعہ دو طریقوں سے وارد ہو سکتا ہے یا (ا) لگاتار تمثالچوں کی صورت میں اسی ترتیب سے جس میں کہ

اصل واقعہ وارد ہوا تھا یا (ب) تمام عمل (Process) کو بہ یک وقت یاد کرنے سے ۔ عین اسی طرح جیسے ایک حالیہ عمل کو پریدہ رو حسّوں (Akoluthic sensations) کی وساطت سے سمجھ لیا جائے جو پھیکی پڑ جانے کے باعث ماضیّت قریبہ (Just-pastness) کی خصوصیت حاصل کر لیتی ہیں اور جوں جوں پھیکی پڑتی جاتی ہیں توں توں یہ خصوصیت بھی زیادہ عیاں ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ ان کے حواس ظاہر میں موجود ہونے کے باوجود ہم ان کا ایک شمارہ مرتب کر سکتے ہیں ۔ یہ سیاق و سباق ہی ہوگا جو بالخصوص مندرجہ بالا دوسرے معنوں میں ہمیں یاد کردہ واقعے کے قرب یا بُعد کا احساس دلائے گا ۔

بے شک کسی یاد کردہ واقعے کے حال کے ساتھ زمانی رشتے (Temporal relation) کو جاننے اور دو یاد کردہ واقعوں کی زمانی ترتیب (Time-order) کو جاننے میں فرق ہے ۔ اکثر اوقات کسی یاد کردہ واقعے کے حال کے ساتھ رشتے کا علم دوسرے یاد کردہ واقعوں کے ساتھ اس کے زمانی رشتوں سے اخذ کیا جاتا ہے ۔ یوں نظر آتا ہے کہ اگر کوئی واقعے ایسے ہیں جن کے زمانی رشتوں کا صحیح صحیح تعین ہو سکے تو وہ محض تازہ بہ تازہ واقعے ہیں کہ احساسات کے ذریعے ہم حال کے ساتھ ان کے زمانی رشتوں کو اُستوار کر سکتے ہیں ۔ لیکن یہ واضح ہے کہ یاد کردہ واقعوں کو خاص وقت یا دن کے ساتھ وابستہ کرنے کے عمل میں ایسے احساسات کو ہی لازمی خدمت سر انجام دینا ہوگی ۔

پس ہم کہہ سکتے ہیں کہ تمثالچے اس لیے گزشتہ واردوں کی کم و بیش صحیح نقلیں قرار دیے جاتے ہیں کہ وہ دو قسم کے احساسات کی معیت میں وارد ہوتے ہیں ۔ (۱) اول وہ جنھیں ہم موانست کے احساسات (Feelings of familiarity) کہہ سکتے ہیں ۔ (۲) دوم وہ جو حس بیدار کرنے والے احساسات کو مجتمع کرکے ماضی کی حس پیدا کریں ۔ اول‌الذکر احساسات ہمیں اپنی یادوں پر اعتماد رکھنے کی جانب مائل کرتے ہیں ، موخرالذکر احساسات ہماری یادوں کو

وقتی ترتیب میں جاگزیں کرنے کی جانب ۔

اب ہمیں حافظی اعتقاد کا تجزیہ کرنا ہے بر عکس تمثالچوں کے ان خصائص کے جو ہمیں اس بات پر آمادہ کرتے ہیں کہ حافظی اعتقاد کو ان پر مبنی قرار دیں ۔

اگر ہم نے علم کی بحث میں 'موضوع' یا 'فعل' کو بر قرار رکھا ہوتا تو حافظے کا تمام مسئلہ مقابلتاً آسان ہو جاتا ۔ اس صورت میں ہم کہہ سکتے تھے کہ جسے ہم اب یاد رکھنا (Remembering) کہتے ہیں وہ موجودہ فعل یا موضوع میں اور اب یاد آئے ہوئے گزشتہ وارده میں ایک بلا واسطہ رابطہ ہے ، یاد کا فعل حال سے وابستہ ہے گو اس کا معروض ماضی کی بات ہے ۔ لیکن موضوع سے انکار علم کے مسئلے کو حل کرنے کے لیے کسی اور زیادہ پیچیدہ نظریے کو ضروری بنا دیتا ہے ۔ یاد کے فعل کو ایک ایسا موجودہ وارده بننا ہی ہوگا جو کسی صورت جو کچھ یاد کیا گیا ہے اس سے مشابہ یا متعلق ہو ۔ اور یہ فرض کرنے کے لیے کہ حافظہ محض مغالطہ (Sheer delusion) نہیں ہے سوائے نتیجیتی قسم (Pragmatic) کی کسی دلیل کے اور کسی دلیل کا دستیاب ہونا مشکل ہے ، اگر یہ بات صحیح ہو ، جیسا کہ بہ ظاہر دکھائی دیتی ہے ، کہ ماسوا حافظے کے یہ معلوم کرنے کی کوئی راہ نہیں کہ کوئی گزشتہ وارده جو ہماری یاد کے موجودہ فعل سے کسی مطلوبہ رشتے میں منسلک ہے ، در اصل موجود تھا بھی یا نہیں ۔ اگر ہم مینونگ کی اصطلاحات کا تتبع کرتے تو جس چیز کو ہمیں یاد کا 'معروض' کہنا چاہیے تھا ، یعنی وہ گزشتہ واقعہ جس کے بارے میں ہم کہتے ہیں کہ ہم اسے یاد کر رہے ہیں ، وہ تو مشتملہ سے ناخوش‌گوار طور پر دور افتادہ دکھائی دیتا ، یعنی یاد کے فعل میں موجودہ ذہنی واردے سے ۔ گزشتہ واقعے اور موجودہ ذہنی واردے میں ایک وسیع خلیج حائل ہے جو نظریۂ علم کے لیے دشواریاں پیدا کرتی ہے ۔ لیکن نظری مشکلات سے پہلو تہی کرنے کی خاطر ہمیں مشاہدے کو غلط قرار دینے پر آمادہ نہیں ہونا چاہیے ۔ تو چلیے فی الحال ان اُلجھنوں کو بھول جائیں اور

یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں کہ فی الحقیقت حافظے میں کیا کچھ وارد ہوتا ہے۔

ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے، بعض نکات کو بہ حیثیت مسلمہ حقائق کے اور یوں تسلیم کر لیا جائے کہ ان پر تو حافظے کا کوئی بھی نظریہ بحث و تمحیص کے بعد آخرکار اتفاق رکھے ہی گا۔ اس صورت میں جیسا کہ اکثر اوقات ایسی صورتوں میں ہوتا ہے، جس چیز کو قبل از وقت یقینی مان لیا جائے وہ قدرے دھندلی ہوتی ہے۔ کسی موضوع کا مطالعہ کسی چیز کے مسلسل مشاہدے کی مانند ہے جو سڑک پر ہماری جانب آ رہی ہو۔ شروع شروع میں جو بات یقینی ہوتی ہے وہ محض دھندلا سا علم ہوتا ہے اس بات کا کہ سڑک پر کوئی چیز ہے۔ اگر آپ دھندلے پن کی گنجائش کم کرنے اور یہ اعلان کرنے کی کوشش کریں کہ وہ چیز ہاتھی ہے یا آدمی ہے یا باولا کتا تو آپ غلطی کا خدشہ مول لیتے ہیں۔ لیکن مسلسل مشاہدے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ آپ کو اس قسم کے صریح علم (Precise knowledge) کے قابل بنائے۔ عین اسی طرح، حافظے کو زیر غور لاتے وقت وہ تیقنات (Certainties) جن سے آپ بحث کا آغاز کرتے ہیں بہت غیر واضح ہوتے ہیں اور وہ زیادہ صریح قضیے (Precise propositions) جن پر آپ بہ زعم خویش پہنچنے کی سعی فرماتے ہیں ان غیر واضح معطیات (Vague data) سے بھی کم یقینی ہوتے ہیں جن سے کہ آپ بحث کا آغاز کرتے ہیں۔ تاہم غلطی کے خدشے کے باوجود تلاش حقیقت میں صراحت (Precision) ہی وہ منزل ہے جسے ہمیں اپنا نصب العین بنانا چاہیے۔

ہمارے دھندلے مگر ناقابل تردید معطیات (Indulitable data) میں سے اول تو یہ ہے کہ ماضی کا علم موجود ہے۔ ہمیں واضح طور پر ابھی یہ پتا نہیں کہ 'علم' سے ہمارا مطلب کیا ہے۔ اور ہمیں یہ بھی مان لینا چاہیے کہ کسی زیر بحث مثال میں ہماری یاد کا قصور بھی ہو سکتا ہے۔ خیر، نظری طور پر مشکک جو کچھ بھی کہے عملی اعتبار سے ہم اس حقیقت پر شبہ نہیں کر سکتے کہ ہم آج صبح بستر سے اٹھے تھے، کل ہم نے بہت سے کام سر انجام دیے تھے، جنگ عظیم کا ہنگامہ

ہماری آنکھوں کے سامنے برپا رہا ہے وعلیٰ ھذا القیاس ۔ ماضی کے بارے میں ہمارا علم کہاں تک حافظے کا مرہون ہے اور کہاں تک دیگر ماخذ کا ؟ بے شک یہ ایک تحقیق طلب معاملہ ہے لیکن اس میں شک کی گنجائش نہیں کہ حافظہ ماضی کے بارے میں ہمارے علم کا جزو لاینفک ہے ۔

معطیۂ دوم یہ ہے کہ ماضی کو جاننے کے لیے ہماری استعداد مستقبل کو جاننے کی نسبت بہت زیادہ ہے ۔ مستقبل سے متعلق ہمیں چند ایک باتوں کا علم ہوتا ہے ۔ مثلاً چاند گرھن یا سورج گرھن لگے گا ۔ لیکن یہ علم با ضابطہ حساب و شمار اور انتاج کا معاملہ ہے ، درحالیکہ ماضی کا کچھ علم بغیر کسی جد و جہد کے ھی میسر آ جاتا ہے یعنی اس بدیہی انداز میں جس انداز سے کہ ہم اپنے موجودہ ماحول کے وقوعوں کا علم حاصل کرتے ہیں ۔ اگر زیادہ صحت کے ساتھ نہ سہی کم از کم عبوری طور پر ہم حافظے کی تعریف یوں کر سکتے ہیں کہ یہ ماضی کو جاننے کا وہ طریقہ ہے جو ہمارے مستقبل کے علم میں کوئی مماثلہ(Analogue) نہیں رکھتا ۔ اس قسم کی تعریف کم از کم زیر بحث مسئلے کو ممیز گردانے میں مدد دے گی ، گو جہاں تک بداھت (Immediacy) کا تعلق ہے ممکن ہے کچھ توقعات ایسی ہوں جنھیں یادوں کے ہم پلہ شمار ہونے کا حق حاصل ہو سکے ۔

ایک تیسرا نکتہ ، جو شاید اتنا یقینی نہیں جتنا کہ پچھلے دونوں نکتے ، یہ ہے کہ حافظے کا حقیقی معیار صرف یہ نہیں کہ حافظہ انسانی اغراض و مقاصد سے متعلق ہو جیسا کے نتیجیہ[1] (Pragmatists) ہر حقیقت و صداقت (Truth) کے بارے میں یہی تمنا رکھتے ہیں ۔ عیاں ہے کہ کچھ باتیں جو مجھے یاد ہیں اتنی حقیر ہیں کہ مستقبل کے لیے کسی واضح اھمیت کی حامل نہیں ۔ لیکن یہ بھی صاف ظاہر ہے کہ میری یادیں کسی گزشتہ واقعے کے طفیل سچی (یا جھوٹی) ہوتی ہیں نہ کہ میرے اعتقاد کے کسی آئندہ نتیجے کے طفیل ۔ جہاں تک یادوں کے سچے

(۱) واحد نتیجی—Pragmatist

ہونے کا تعلق ہے یہ بات خاص طور پر واضح نظر آتی ہے کہ اس سچائی کی تعریف ، اعتقادات اور حقائق کے توافق کی رو سے کی جا سکتی ہے اور اس قسم کی تعریف نہ صرف نتیجیہ کی تعریف کے آلٹ ہوگی بلکہ تصوریہ کی تعریف کے بھی ، جو اس سچائی کو ارتباط یا باہمی پیوستگی (Coherence) کے ذریعہ حاصل کرنا چاہتے ہیں ۔ تاہم یہ غور و فکر ہمیں نفسیات سے دور لیے جا رہا ہے اور اب ہمیں نفسیات کی جانب ہی رجوع کرنا چاہیے ۔

یہ بات اہم ہے کہ حافظے کی دو صورتوں کو ، جنھیں برگسان اپنی کتاب (Matter and Memory) کے دوسرے باب میں ممیز کرتا ہے ، باہم خلط ملط نہ کیا جائے ۔ اول وہ صورت جو عادت پر مشتمل ہے ۔ دوم وہ صورت جو آزادانہ تذکر (Independent recollection) پر محمول ہے ۔ برگسان کسی سبق کو زبانی یاد کرنے کی مثال دیتا ہے ۔ جب میں اسے منہ زبانی جانوں تو یہ کہا جاتا ہے کہ میں اسے 'یاد رکھتا ہوں' ۔ لیکن اس کا مطلب محض یہ ہے کہ میں نے کوئی عادت سیکھ لی ہے ۔ برعکس اس کے (فرض کرو) میرے دوسری بار سبق پڑھنے کی یاد جب کہ میں اسے ازبر کرنے کی کوشش کر رہا تھا ، ایک بے مثل (Unique) واقعے کی یاد ہے جو صرف ایک بار وارد ہوا ۔ برگسان یہ دعویٰ کرتا ہے کہ کسی بے مثل واقعے کا تذکر سر بسر عادت سے ہی معرض وجود میں نہیں آتا بلکہ بہ لحاظ اصل اس یاد سے کوئی فی‌الواقعہ بالکل ہی مختلف چیز ہے جسے عادت کہا جاتا ہے ۔ فقط تذکر ہی حافظۂ صحیحہ یا سچی یاد ہے ۔ حافظے کو سمجھنے کے لیے یہ فرق اہم ہے ، لیکن عملی اعتبار سے اس کا تعین اتنا سہل نہیں جتنا کہ نظری اعتبار سے ۔ عادت ہماری ذہنی زندگی کا ایک نہایت ہی ساتھ ساتھ جانے والا عنصر ہے اور جہاں بادی النظر میں اس کا کوئی سراغ نہیں ملتا اکثر اوقات یہ عنصر وہاں بھی موجود ہوتا ہے ۔ مثلاً کسی بے مثل واقعے کو یاد کرنے کی عادت ہی لیجیے ۔ جب ہم ایک بار واقعے کو بیان کر چکیں تو وہ الفاظ جن میں ہم نے اسے بیان کیا عادت میں داخل ہو جاتے ہیں ۔

ممکن ہے جب یہ واقعہ وارد ہو رہا ہو ہم نے اسے اپنے آپ سے بیان کرنے کے لیے الفاظ کی مدد لی ہو ۔ اس صورت میں یہ الفاظ جو ہماری عادت میں داخل ہو گئے برگسان کے حافظۂ صحیحہ کی کارکردگی کو نبھا سکتے ہیں ۔ ایک گراموفون مناسب ریکارڈں کی مدد سے اپنی ماضی کی سرگذشت کو ہمارے لیے پیش کر سکتا ہے ، اور لوگ گراموفون سے اتنے مختلف نہیں ہیں جتنا کہ انہیں زعم ہے ۔

باوجود اس بات کے حافظے کی دونوں صورتوں میں عملی اعتبار سے فرق کرنا مشکل ہے ، اس میں شک نہیں کہ دونوں صورتیں موجود ہیں ۔ اگر میں اب کوشش کروں تو بہت سی ایسی چیزیں جنھیں میں نے پہلے یاد کرنے کی زحمت نہیں کی ، مثلاً آج صبح میں نے کس چیز کا ناشتہ کیا تھا ، یاد کر سکتا ہوں اور یہ سر بسر عادت ہی نہیں ہو گی جو مجھے ایسا کرنے کے قابل بناتی ہے ۔ حافظے کا جوہر اسی قسم کے واردے ہیں ۔ جب تک ہم یہ تجربہ نہ کر لیں کہ ایسی صورتوں میں ہوتا کیا ہے ، ہم حافظے کو سمجھنے کے اہل نہیں ہو سکتے۔

حافظے کی جس صنف سے ہمیں یہاں سروکار ہے وہ ایک ایسی صنف ہے جسے علم کی ایک صورت کہا جا سکتا ہے ۔ آیا علم بہ ذات خود عادت میں تحویل ہونے کے قابل ہے یا نہیں ؟ ایسا سوال ہے جس کی جانب میں کسی بعد کے خطبے میں رجوع کروں گا ۔ فی الحال میں صرف یہ کہہ دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ علم کا صحیح صحیح تجزیہ جو کچھ بھی ہو ، گزشتہ تجربے پر مبنی کردار سے گزشتہ واردوں کا علم ثابت نہیں ہوتا ۔ کسی شخص کا کوئی نظم منہ زبانی سنا سکنا یہ ظاہر نہیں کرتا کہ اسے کوئی گزشتہ موقع بھی یاد ہے جس پر اس نے اس نظم کو سنایا یا پڑھا تھا ۔ اسی طرح جانوروں کے پنجروں یا گورکھ دھندوں سے نکلنے کے کرتب ، جن کے وہ عادی ہو چکے ہیں ، یہ ثابت نہیں کرتے کہ وہ اسی نوعیت کے گزشتہ موقعوں (Situations) سے دوچار ہونا یاد رکھتے ہیں ۔ نیز پودوں میں یاد کی دلیلیں محض ان میں عادتی یاد (Habit-memory) کی دلیلیں ہیں نہ کہ علمی یاد کی ۔ جن دلائل کو سموئل بٹلر اس نظریے کی حمایت

میں پیش کرتا ہے کہ حیوان کو اپنے آبا و اجداد کی زندگی کے بارے میں کچھ نہ کچھ یاد ہوتا ہے[1]، بغور دیکھنے پر پتا چلتا ہے کہ وہ تو محض عادتی یاد کے حق میں دلائل ہیں ۔ سیمن کی دونوں کتابیں جن کا کسی گزشتہ خطبے میں ذکر آیا، علمی یاد کا سرے سے ہی ذکر نہیں کرتیں ۔ وہ ان قوانین کو پیش کرتی ہیں جن کی رو سے گزشتہ واردوں کے تمثالچے ہمارے ذہن میں آتے ہیں لیکن ہمارے اس اعتقاد کو زیر بحث نہیں لاتیں کہ یہ تمثالچے گزشتہ واردوں کا حوالہ دیتے ہیں اور در اصل گزشتہ واردے پر یہ اعتقاد ہی وہ چیز ہے جو علمی یاد کو وجود بخشتا ہے ۔ یہی وہ حقیقت ہے جو علم کے نظریے کی رو سے دلچسپی کا باعث ہے ۔ میں گزشتہ تجربے سے حاصل شدہ عادت سے اس کو ممیز کرنے کے لیے اسے حافظۂ صحیحہ یا سچی یاد کا نام دوں گا ۔

حافظۂ صحیحہ پر غور کرنے سے پہلے دو باتوں کا دھیان کر لینا بہتر ہوگا جو حافظے کی منزل کا پتا دیتی ہیں، یعنی موانست اور شناخت کا احساس ۔

ہم اکثر محسوس کرتے ہیں کہ کوئی چیز ہمارے قابل حس ماحول میں مانوس ہے، حالاں کہ کسی ایسے پچھلے موقع کا معین تذکر (Definite re-collection) جس پر ہم نے اس چیز کو دیکھا ہو، موجود نہیں ہوتا ۔ یہ احساس عموماً ایسی جگہوں پر بیدار ہوتا ہے جہاں ہم پہلے اکثر رہے ہوں، ——گھر میں یا خوب جانی پہچانی جگہوں میں ۔ بیشتر انسان اور حیوان اپنی خوشی کے لیے یہ لازم پاتے ہیں کہ اپنے وقت کا کافی حصہ مانوس ماحول میں بسر کریں ۔ خطرہ لاحق ہونے کی صورت میں ایسے ماحول خاص طور پر پر تسکین ہوتے ہیں ۔ موانست کا احساس تمام قسم کے مدراج رکھتا ہے ۔ اس کی ادنیٰ ترین صورت وہ ہے جہاں کہ ہم دھندلا سا احساس رکھتے ہیں کہ ہم نے کسی آدمی کو پہلے بھی دیکھا ہے ۔ یہ احساس کسی طور بھی ہمیشہ قابل اعتبار نہیں ہوتا، کیوں کہ تقریباً ہر شخص

(۱) ملاحظہ ہو اس کی کتاب "Life and Habit and Unconscious Memory"

نے کسی نہ کسی وقت اس التباس عمہ (Well-known illusion) کا تجربہ کیا ہے کہ وہ سب کچھ جو اب واقع ہو رہا ہے، پہلے بھی کسی وقت واقع ہوا تھا۔ ایسے موقعے بھی پیش آتے ہیں جب موانست اپنے آپ کو کسی معین شے سے وابستہ نہیں کرتی۔ ان صورتوں میں بس ایک دھندلا سا احساس ہوتا ہے کہ کوئی چیز مانوس ہے۔ یہ بات ٹرجینو (Turgenev) کے 'Smoke' سے خوب واضح ہو جاتی ہے جہاں کہ ہیرو کافی دیر تک اس الجھن کے باعث پریشان رہتا ہے کہ اس کے حال میں کوئی چیز ایسی ہے جو ماضی کو آوازیں دے رہی ہے اور آخر کار وہ اس آسیبی حس (Haunting sense) کا سبب ایک استوائی پودے[1] (Heliotrope) کی بو میں پاتا ہے۔ جب کبھی موانست کا احساس بغیر کسی معینہ شے کے وارد ہو تو یہ احساس ہمیں ماحول کی چھان بین پر آمادہ کرتا ہے یہاں تک کہ ہماری تسلی ہوجاتی ہے کہ ہم نے موزوں شے کو دریافت کر لیا ہے اور یہ شے ہمیں یوں کہنے پر آمادہ کرتی ہے کہ یہ ''پہلے ہی دیکھی ہوئی ہے''۔ میرا خیال یہ ہے کہ ہم موانست کو ایک معین احساس قرار دے سکتے ہیں جو بغیر کسی متعلقہ شے کے موجود ہونے کے قابل ہے مگر عام حالات میں وہ احساس ماحول کے کسی خدوخال (Feature) کے ساتھ کسی مخصوص رشتے میں وابستہ ہوتا ہے اور جب ہم یوں کہتے ہیں کہ زیر بحث خدوخال مانوس ہیں تو ہم اس مخصوص رشتے کو الفاظ میں بیان کر رہے ہوتے ہیں۔ یہ رائے زنی کہ جو کچھ مانوس ہے پچھلے تجربے میں آچکا ہے، تفکر (Reflection) کی پیداوار ہے اور خود موانست کے احساس کا کوئی جزو نہیں۔ مثلاً یہ کہنا کہ ایک گھوڑے کا حسب معمول اپنے اصطبل کو واپس آجانا پچھلے تجربے کی بنا پر ہے، درست نہیں ہے۔ یوں ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ماضی کے بارے میں کوئی علم بھی محض موانست کے احساس سے اخذ نہیں کیا جا سکتا۔

---

(۱) Heliotrope استوائی خطے کا ایک پودا جو نباتات کے عالموں کے لیے خاص دلچسپی کا باعث ہے۔

اس سے اور آگے شناخت (Recognition) کا مرحلہ ہے ۔ اس کے دو معانی لیے جا سکتے ہیں ۔ اول وہ جب کوئی شے نہ صرف مانوس ہوتی ہے بلکہ ہم جانتے ہیں کہ یہ فلاں فلاں شے ہے ۔ ہم اپنے دوست جونز کو پہچانتے ہیں ، بلیوں ، کتوں کو جانتے ہیں ، یعنی جب ان پر نظر پڑے وعلیٰ ھذا القیاس ۔ ایسی صورتوں میں گزشتہ تجربے کا ایک معین اثر موجود ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ ماضی کا کوئی واقعی علم بھی موجود ہو ۔ جب ہم ایک بلی کو دیکھیں تو ہم جانتے ہیں کہ یہ بلی ہے ، پہلے دیکھی ہوئی بلیوں کی وجہ سے ، لیکن عام قاعدے سے ہم اس لمحے کسی ایسے موقع کا تذکر نہیں کرتے جب کہ ہم نے کسی بلی کو دیکھا تھا ۔ شناخت ، ان معنوں میں لازماً تلازم کی عادت کے علاوہ کسی چیز کو شامل حال نہیں رکھتی ۔ جس قسم کی چیز ہم اس موقع پر دیکھ رہے ہوتے ہیں وہ لفظ 'بلی' سے یا 'میاؤں میاؤں' کے سمعی تمثالچے سے یا اور کسی خصوصیت سے جو ہم اتفاقاً اس لمحہ کی بلی میں شناخت کریں متلازم ہوتی ہے ۔ بے شک جب ہم کسی چیز کو شناخت کریں تو ہم فی‌الواقعہ یہ حکم لگانے کے قابل ہوتے ہیں کہ ہم نے اسے پہلے بھی دیکھا ہے ، لیکن یہ حکم ، شناخت کے ان پہلے معنوں سے بڑھ چڑھ کر کوئی چیز ہے ، اور عین اغلب ہے کہ جانوروں کے لیے یہ حکم لگانا ناممکن ہو ، گو انھوں نے لفظ 'شناخت' کے پہلے معنوں میں پہچان کا تجربہ حاصل کرلیا ہوتا ہے ۔

تاہم اس لفظ کے ایک اور معنی بھی ہیں (جسے ہم اردو میں روشناسی[1] کہتے ہیں) ۔ ہم روشناسی سے چیز کا نام جاننا یا اس کے کسی اور خاصے کو جاننا مراد نہیں لیتے بلکہ محض یہ مفہوم لیتے ہیں کہ ہم جانتے ہیں ، ہم نے اس چیز کو پہلے بھی دیکھا ہے ۔ شناخت اس معنی میں ماضی کے علم کو ضروری طور پر شامل حال رکھتی ہے ۔ یہ علم ایک حیثیت سے حافظہ ہے ، گو دوسرے معنی کی حیثیت سے حافظہ نہیں ۔ شناخت کی یہ قسم کسی معین ماضی کی معین یاد کو شامل حال

---

(۱) از مترجم ۔

نہیں رکھتی بلکہ محض اس علم کو کہ کوئی چیز جو اب واقع ہو رہی ہے کسی اس چیز کی مانند ہے جو پہلے بھی واقع ہوئی ۔ اس قسم کی شناخت موانست کے احساس سے اس بنا پر مختلف ہے کہ یہ وقوفی ہوتی ہے ۔ یہ ایک اعتقاد یا حکم ہے ۔ موانست کے احساس کو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہے ۔ میں اس وقت اعتقاد کے تجزیے میں پھنسنا نہیں چاہتا کیوں کہ یہ بارھویں خطبے کا موضوع ہو گا ۔ فی الحال میں صرف اس بات پر زور دینا چاہتا ہوں کہ شناخت ، ہمارے دوسرے معنی میں ، کسی اعتقاد پر مشتمل ہے ۔ اس اعتقاد کو قریب قریب الفاظ میں ہم یوں ادا کر سکتے ہیں کہ ''یہ تو پہلے بھی موجود رہا ہے''۔

تاہم بہت سی مثالیں ایسی ہیں جن میں شناخت کا یہ تجزیہ ناکافی ثابت ہوتا ہے ۔ ممکن ہے اول اول یہ زیادہ صحیح معلوم دے کہ شناخت کی تعریف بجائے اس کے کہ 'یہ تو پہلے بھی موجود رہا ہے' یوں کی جائے کہ 'یہ تو میں نے پہلے بھی دیکھا ہے'۔ یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ ہم کسی چیز کو اس کے ہمارے تجربے میں پہلے سے موجود ہونے کے باعث پہچانتے ہیں ، جو کچھ بھی اس کا مطلب نکلے ۔ ہم اس کے دنیا میں محض پہلے سے موجود ہونے کو شناخت نہیں کرتے ۔ اس نکتے میں کوئی ٹھوس بات ہے یا نہیں ، میں تو وثوق سے کچھ نہیں کہہ سکتا ۔ 'میرے تجربے' کی تعریف مشکل ہے ۔ وسیع معنوں میں یہ ہر وہ چیز ہے جو بعض وابستگیوں کی بنا پر میرے حالیہ تجربے سے متعلق ہے ۔ ان وابستگیوں (Links)میں ، حافظے کی متنوع صورتیں بھی شامل ہیں اور وہ اہم ترین حقائق میں سے ہیں ۔ اس طرح اگر ایک چیز کو شناخت کروں تو اس کی پچھلی موجودگی کا موقع جس کی بنا پر میں اب اسے پہچانتا ہوں، تعریف کے اعتبار سے 'میرے تجربے' کا جزو ہے ۔ شناخت ان منجملہ نشانیوں میں سے ایک ہوگی جن کا باعث میرا تجربہ ، بقیہ موجودات کے تجربے سے ممتاز ہوجاتا ہے ۔ بے شک یہ کہہ دینا کہ ''یہ تو پہلے بھی موجود رہا ہے یا رہی ہے'' شناخت کا حکم لگاتے وقت جو کچھ فی الواقعہ وارد ذہن ہوتا ہے ، اس کی بہت ناکافی ترجمانی ہے ، لیکن اس کے سوا کوئی چارہ بھی تو نہیں ۔ الفاظ خیال کی اس سطح کے بیان کو

گھڑے جاتے ہیں جو کسی طور پر ابتدائی نہیں، بنا بریں وہ شناخت جیسے ابتدائی وارده کو بیان کرنے کے بالکل نااهل ہیں۔ حافظۂ صحیحه کا مسئله بھی فی‌الواقعه اسی سوال کے تحت آتا ہے اور بالکل ایسی ہی دشواریاں پیش کرتا ہے، لہذا 'سچی یادوں' کی بحث میں اس مسئلے کی جانب پھر رجوع کروں گا۔

ایک اور نکته یه ہے که جب ہم کسی چیز کو شناخت کرتے ہیں تو در حقیقت یه بعینه وہ چیز تو نہیں ہوتی جس کا ہم نے کسی پچھلے موقع پر تجربه کیا تھا بلکه صرف اس جیسی چیز ہوتی ہے۔ فرض کرو که وہ چیز کسی دوست کا چہره ہے۔ ایک شخص کا چہره ہمیشه بدلتا رہتا ہے اور کوئی سے دو موقعوں پر ایک جیسا نہیں ہوتا۔ فہم عامه (Commen-sense) اسے ایک ہی چہره قرار دیتی ہے، گویا جس کی ہیئتیں بدلتی رہتی ہیں۔ لیکن بدلتی ہوئی ہیئتیں ہی فی‌الواقعه موجود ہوتی ہیں، ہر ہیئت اپنے وقت پر، جب که 'ایک ہی' چہره محض ایک منطقی تاویل ہے۔ جس صورت میں که دو چیزوں کا رد عمل ہمارے ذہن پر عملی اعتبار سے ایک ہی جیسا ہو، ہم دونوں چیزوں کو روز مره زندگی کے عملی مقاصد کی رعایت سے (Commen sense purposes) ایک ہی چیز قرار دے لیتے ہیں۔ دو بصری ہیئتیں که دونوں کو 'ہلیو جونز' کہه دینا موزوں ہو، بالکل ایک ہی شے یعنی جونز کی ہیئتیں شمار ہوتی ہیں۔ دونوں پر جونز کا نام ہی عاید ہوتا ہے اور تفکر (Reflection) سے ہی اس بات کا پتا چلتا ہے که 'جونز' نام کے معنی کو صورت پزیر کرنے کے لیے کئی متنوع جزیوں کو باہم مجتمع کر دیا جاتا ہے۔ کسی ایک موقعے پر جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ جونز کو وجود دینے والے جزیوں کے تمام کے تمام شمارے نہیں ہوتے بلکه ان شماروں میں سے کوئی ایک ہوتا ہے (یا ان شماروں میں سے چند ایک تیز تواتر میں)۔ کسی دیگر موقعے پر ہم ان شماروں کے کسی اور رکن کو دیکھتے ہیں لیکن یه پہلے رکن (یا ارکان) سے اتنا کافی مشابه ہوتا ہے که عام معنی میں اسے وہی شماره کہا جا سکتا ہے۔ چنانچه جب ہم یه حکم لگاتے ہیں

کہ ''میں نے تو اسے پہلے بھی دیکھا ہے'' تو ہم غلط طور پر حکم لگا رہے ہوتے ہیں اگر 'اسے' سے ہماری مراد وہی فی‌الواقعہ شے ہو جسے ہم نے پہلے دیکھا تھا اور اب دیکھ رہے ہیں ۔ چار و ناچار لفظ 'اسے' کی کوئی ایسی غیر واضح ترجمانی کرنا ہوگی کہ جو کچھ اس وقت ہمیں نظر رہا ہے اس سے کافی حد تک ماتی جلتی کسی چیز کو شامل کرلے ۔ یہاں پھر ایک ایسا ہی نکتہ نکل آتا ہے جیسا کہ سچی یاد کے ضمن میں در پیش ہوتا ہے اور سچی یاد کے ضمن میں اس نکتے کو دوبارہ زیر غور لایا جائے گا ۔ جو لوگ کرداری نظریے کی حمایت کرتے ہیں وہ بعض اوقات کہتے ہیں کہ شناخت ، اعادۂ مہیج پر اسی طرح پیش آنے کا نام ہے جس طرح کہ ہم مہیج کے پہلے ورود پر پیش آئے تھے۔ لیکن یہ بات حقیقت کے بالکل برعکس نظر آتی ہے ۔ شناخت کی خصوصیت اس فرق میں مضمر ہے جو ایک دھرائے ہوئے مہیج اور ایک نئے مہیج کے اثر میں موجود ہے ۔ پہلے موقعے پر کوئی شناخت نہیں ہوتی ، دوسرے موقعے پر ہوتی ہے ۔ فی‌الحقیقت شناخت نفسیاتی تعلیلی قوانین کے نرالے پن کی ایک اور مثال ہے ۔ یعنی یہاں تعلیلی اکائی (Causal unit) ایک واحد واقعہ (Event) نہیں بلکہ یہ دو یا دو سے زیادہ واقعوں پر مشتمل ہے ۔ عادت تو اس کی ایک بین مثال ہے ہی ، شناخت دوسری مثال ہے ۔ کوئی مہیج جب ایک دفعہ وارد ہو تو کوئی معلول مرتب کرتا ہے ، جب دو دفعہ وارد ہو تو مزید برآں شناخت کا معلول مرتب کرتا ہے ۔ یوں شناخت کا مظہر اپنی علت کے طور پر دو موقعے رکھتا ہے جب کہ مہیج وارد ہوا ۔ دونوں میں سے اگر ایک موجود ہو تو ناکافی ہے ۔ ممکن ہے نفسیات میں علل کا یہ اُلجھاؤ برگسان کے ان دلائل سے مطابقت رکھتا ہو جو اس نے دنیائے ذہن میں اعادے کے خلاف دیے ہیں ۔ لیکن اس اُلجھن ، علل کی اس پیچیدگی سے یہ تو ثابت نہیں ہوتا کہ نفسیات میں تعلیلی قوانین موجود ہی نہیں جیسا کہ برگسان اشارہ کرتا ہے ۔ ہاں یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ نفسیات کے تعلیلی قوانین ، بادی النظر میں ، طبیعیات کے قوانین سے بالکل مختلف ہیں ۔ اس اختلاف کو عصبی بافت (Nervous tissue) کی خصوصیات کی مدد سے تشریح کر کے جان

چھڑا لینے کے امکان سے میں نے پہلے بھی بحث کی ہے ، لیکن اگر ہمارا دل چاہے کہ ایسے مابعدالطبیعیاتی استخراجات (Deductions) کی جانب راغب ہوں جن کے لیے کوئی وجۂ جواز ہی موجود نہ ہو تو ہمیں اس 'عصبی بافت' والے امکان کو فراموش نہیں کرنا چاہیے ۔

سچی یادیں کہ ہمیں اب ان کو سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے گزشتہ واقعات کے علم پر مبنی ہیں لیکن تمام ایسے علم پر نہیں ۔ گزشتہ واقعات کا کچھ علم ، مثلاً جو کچھ ہم تاریخ سے سیکھتے ہیں ، اس علم کے ہم مرتبہ ہے جو ہم مستقبل کے بارے میں حاصل کر سکتے ہیں ۔ یہ نتیجہ اخذ کرنے والا معاملہ ہوتا ہے نہ کہ بدیہی علم ۔ ہمارے حال کے علم میں بھی ایک اس قسم کا امتیاز موجود ہے ۔ اس میں سے کچھ تو حواس ظاہر کی وساطت سے حاصل ہوتا ہے اور کچھ زیادہ بالواسطہ طریقوں سے ۔ میں جانتا ہوں کہ اس وقت نیویارک کی گلیوں میں کئی ایک لوگ موجود ہیں لیکن میں یہ بات اس بدیہی طریقے (Immediate way) سے معلوم نہیں کر رہا جس طریقے سے کہ میں اپنی کھڑکی سے باہر جھانک کر معلوم کر سکتا ۔ علم کی ان دونوں قسموں میں جو فرق ہے اُسے ٹھیک ٹھیک بیان کرنا مشکل ہے ، لیکن یہ فرق محسوس کرنا آسان ہے ۔ فی الحال میں اس فرق کا تجزیہ کرکے اُلجھنا نہیں چاہتا بلکہ اسی بات پر اکتفا کروں گا کہ اس ضمن میں حافظہ اس علم سے مشابہ ہے جو حواس سے حاصل ہوتا ہے ۔ یہ بدیہی ہوتا ہے ، انتاجی نہیں ہوتا ، مجرد نہیں ہوتا ۔ یہ بیشتر ، ماضی کے حوالے کی بنا پر ادراک سے مختلف ہوتا ہے ۔

حافظے کے ضمن میں ، جیسا کہ علم کے تجزیے میں بھی اول تا آخر ، دو بہت واضح مسائل ہیں ، یعنی (۱) جسے ہم اب جاننا کہتے ہیں اُس میں موجودہ واردے کی ماہیت (Nature) کیا ہے ؟ (۲) اور جو کچھ جانا گیا ہے اُس سے اس واردے کا رشتہ کیا ہے ؟ جب ہم کچھ یاد کرتے ہیں تو جاننا حال سے متعلق ہوتا ہے جب کہ وہ جو کچھ جانا گیا ہے ماضی سے وابستہ ہوتا ہے ۔ لہٰذا حافظے کے ضمن میں ہمارے دو سوال یہ ہیں :

۱ - جب ہم یاد کرتے ہیں (Remember) تو موجودہ وارده کیا ہے ؟

۲ - اس موجودہ واردے کا پچھلے واقعے سے جو یاد کیا جاتا ہے ، کیا رشتہ ہوتا ہے ؟

ان دو سوالوں میں سے صرف پہلے سوال سے ماہر نفسیات کو سروکار ہے ۔ دوسرا سوال نظریۂ علم سے متعلق ہے ۔ ساتھ ہی یہ بات بھی ہے کہ اگر ہم اس غیر واضح معطیہ کو تسلیم کر لیں جس سے کہ ہم نے بحث کا آغاز کیا ، یعنی کسی نہ کسی معنی میں ماضی کا علم موجود ہوتا ہے ، تو ہمیں ڈھونڈنا پڑے گا ، بہ شرطیکہ ہم ڈھونڈ سکیں کہ اب یاد رکھنے میں موجودہ وارده کون سی ایسی ڈھب پر وارد ہوتا ہے جو یاد کے فعل کے لیے ہمیں ماضی کا علم دینا نا ممکن نہ بنا دے ۔ تاہم فی‌الحال ہمارے لیے بہتر یہی ہوگا کہ نظریۂ علم کے مسائل کو بھول جائیں اور حافظے کے خالص نفسیاتی مسائل پر توجہ مرکوز کریں ۔

حافظی تمثالچہ (Memory-image) اور حس کے بیچ ایک درمیانی تجربہ (Intermediate experience) ماضی قریب سے متعلق ہے ۔ مثلاً ایک آواز جسے ہم نے ابھی ابھی سنا ہے ، ہمارے ذہن میں ایک ایسے طریقے پر موجود ہے جو حس کی اس حالت سے بھی مختلف ہے جب آواز کان میں پڑ رہی ہو اور اس حالت سے بھی جو اس چیز کے حافظی تمثالچے کی ہے جسے ہم نے دنوں ہفتوں پہلے سنا ۔ بہ قول جیمز ، ماضی قریب کو سمجھنے کا یہی وہ طریقہ ہے جو ''ہمارے ماضی کے تجربے کی اصل بنیاد ہے اور یہی اصل بنیاد 'ماضیت' کی اصطلاح کے معانی معین کرتی ہے ۔'' (Psychology i.p. 604) ۔ ہر شخص اس تجربے سے آگاہ ہے کہ کلاک ٹن ٹن کرتا رہا ہے ، حالاں کہ جب یہ ٹن ٹن کر رہا تھا تو ہم نے اس کی طرف دھیان ہی نہیں دیا تھا ، نیز جب کسی قسم کی رائے زنی ہو رہی ہو تو ہم ابتدائی الفاظ سے آگاہ ہوتے ہیں جب کہ بعد کے الفاظ بولے جا رہے ہوں ، اور اس قسم کا تحفظ (Retention) کسی قطعی طور پر ماضی سے متعلق چیز کے

تذکر (Recollection) سے مختلف معلوم دیتا ہے ۔ ایک حس آہستہ آہستہ پھیکی پڑ جاتی ہے ، مسلسل استدراج (Continous gradation) سے گزر کر ایک تمثالچے کی صورت اختیار کر لیتی ہے ۔ ماضی قریب کا یہ تحفظ ایک ایسی حالت میں جو حس اور تمثالچے کے درمیان ہے 'بدیہی حافظہ' (Immediate memory) کہلا سکتا ہے ۔ ہر وہ چیز جو اس سے متعلق ہے ، مع حس کے ، حال محلّی (Specious present) کے تحت آتی ہے ۔ یہ حال محلّی (Specious present) حس سے تمثالچے تک تمام مراحل کے اجزا کو شامل حال رکھتا ہے ۔ یہی وہ حقیقت ہے جو ہمیں حرکات (Movements) جیسی چیزوں کو سمجھنے میں مدد دیتی ہے یا کسی بولے ہوئے فقرے میں الفاظ کی ترتیب کو ۔ تسلسل (Succesion) حال محلی کی حدود زمانی کے اندر اندر ہی وارد ہو سکتا ہے ۔ کچھ حصے اس تسلسل کے یوں ممتاز ہو سکتے ہیں کہ یہ زیادہ پہلے کے ہیں اور کچھ یوں کہ زیادہ بعد کے ہیں ۔ یہ فرض کیا جاتا ہے کہ سب سے پہلے حصے وہ ہیں جن کا زور اپنی اصل کیفیت کے مقابلے میں سب سے زیادہ کم ہو گیا ہے جب کہ سب سے زیادہ بعد کے حصے وہ ہیں جو اپنی حسی سیرت کو صحیح و سالم برقرار رکھتے ہیں ۔ اپنے آغاز میں مہیج ایک حس مرتب کرتا ہے ، بعد ازاں ایک عبوری دور آتا ہے جس میں حس بتدریج بدلتی ہے اور پھر بالآخر ایک تمثالچہ بن جاتی ہے ۔ حسّیں جب پھیکی پڑ رہی ہوں تو انھیں پریدہ رو حسّوں (Akoluthic sensations) کا نام دیا جاتا ہے[1] ۔ جب پھیکے پڑنے کا عمل مکمل ہو جاتا ہے (جو بہت جلد مکمل ہو جاتا ہے) تو ہم تمثالچہ حاصل کر لیتے ہیں جو بعد کے موقعوں پر بہت کم تبدیلی کے ساتھ احیاء (Revive) کے قابل ہے ۔ بدیہی یاد (Immediate memory) کے برعکس سچی یاد (True memory) کا تصور محض ان واقعوں پر عائد ہوتا ہے جو اس حد تک دور کے ہوں کہ ان کے پھیکے پڑنے کا دور ختم ہو چکا ہو ۔ اگر

(۱) ملاحظہ ہو سیمن کی کتاب "Die Mnemischen Emp-findungen" Chap., VI.

حال کی کوئی چیز ان واقعوں کی نمائندگی کر سکتی ہے تو وہ محض تمثالچے ہیں ۔ وہ درمیانی مراحل کے واردے جو پھیکے پڑنے کی مدت کے دوران میں واقع ہوتے ہیں اور جو حسّوں اور تمثالچوں کے مابین ہیں ان واقعوں کی نمائندگی نہیں کر سکتے ۔

بدیہی یاد اہم ہے اس لیے بھی کہ یہ تسلسل کا تجربہ بخشتی ہے اور اس لیے بھی کہ یہ حسّوں اور ان تمثالچوں کے بیچ کی خلیج کو پاٹتی ہے جو حسّوں کی نقل ہوتے ہیں ۔ لیکن اب سچی یاد کے مسئلے کی بحث کو پھر سے چھیڑنے کا وقت آ گیا ہے ۔

فرض کیجیے آپ مجھے پوچھتے ہیں کہ صبح ناشتے میں کیا کھایا تھا ؟ یہ بھی فرض کر لیجیے کہ اس اثنا میں میں نے اپنے ناشتے کے بارے میں نہیں سوچا تھا اور یہ بھی کہ جب میں ناشتہ کر رہا تھا تو میں نے جن چیزوں پر یہ مشتمل تھا ، انھیں الفاظ میں ڈھالنے کی کوشش ہی نہیں کی ۔ ایسی صورت میں میرا تذکر سچی یاد ہوگا نہ کہ عادتی یاد ۔ یاد کا عمل ناشتے کے تمثالچوں کو یاد کرنے پر مشتمل ہوگا اور یہ عمل میرے ذہن میں اعتقاد کے ایسے احساس کے ساتھ وارد ہوگا جو حافظی تمثالچوں (Memory-images) کو نرے تخیلی تمثالچوں (Imagination-images) سے ممیز کرتا ہے ۔ یا بعض اوقات الفاظ تمثالچوں کی وساطت کے بغیر ہی زبان پر آ سکتے ہیں لیکن اس صورت میں بھی اعتقاد کا احساس اتنا ہی لازم ہے ۔

آئیے فی‌الحال اپنے غور و فکر سے ان یادوں کو خارج کر دیں جن میں الفاظ تمثالچوں کی جگہ لے لیتے ہیں ۔ میرے خیال میں ایسی یادیں ہمیشہ سچ مچ کی عادتی یادیں ہوتی ہیں ۔ وہ یادیں جو تمثالچوں کو استعمال کرتی ہیں ، ٹھیٹھ قسم کی سچی یادیں (Typical true memories) ہوتی ہیں ۔

جہاں تک ہماری دریافت کا تعلق ہے ، حافظی تمثالچے اپنی ذاتی کیفیات میں ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہوتے ۔ وہ اس حقیقت کی بنا پر ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں کہ تخیل کو وجود بخشنے

والے تمثالچوں کے بر عکس یادوں کی تکوین کرنے والے تمثالچے ایک اعتقادی احساس (Belief feeling) کو ساتھ لیے ہوتے ہیں جسے یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ 'یہ واقعہ ہوا' ۔ اس اعتقادی احساس کے بغیر ہی تمثالچوں کا خالص ورود تخیل کو وجود بخشتا ہے ۔ جو چیز حافظے کو ممتاز کرتی ہے وہ اعتقادی عنصر ہے ۔ اعتقادی احساس کی ، اگر میں خود غلطی نہیں کر رہا ، کم از کم تین مختلف قسمیں ہوتی ہیں جنھیں ہم علی‌الترتیب یاد ، توقع اور اقرار محض (Bare assent) کہہ سکتے ہیں ۔ جہاں تک اقرار محض کا تعلق ہے اعتقادی احساس میں کوئی وقتی عنصر نہیں ہوتا ، اگر چہ جس چیز کا ہم اعتقاد کرتے ہیں اُس کے مشتملہ میں ہو سکتا ہے ۔ اگر میں یہ اعتقاد رکھوں کہ میرز ۵۵ قبل مسیح میں ساحل برطانیہ پر اترا تو وقت کا تعین اعتقاد کے احساس میں موجود نہیں بلکہ جس چیز کا اعتقاد کیا گیا ہے اس میں موجود ہے ۔ میں وارده کو تو یاد نہیں رکھتا لیکن اس کی جانب ویسا ہی اعتقاد رکھتا ہوں جیسا کہ اگلے سال واقع ہونے والے گرہن کی جانب ۔ لیکن جب میں نے بجلی کی چمک دیکھی ہو اور کڑک کا منتظر ہوں تو میرے ذہن میں ایک اعتقادی احساس ، یاد سے ملتا جلتا بیدار ہوتا ہے ۔ فرق ہے تو صرف اتنا کہ یہ مستقبل کا حوالہ دیتا ہے ۔ مجھے کڑک کا ایک تمثالچہ میسر آتا ہے مع اس احساس کے جو ان الفاظ میں ظاہر کیا جا سکتا ہے : 'یہ واقعہ ہوگا' ۔ پس یاد کے معاملے میں ماضیت جو کچھ اعتقاد کیا گیا ہے ، اس کے مشتملہ میں نہیں بلکہ اعتقادی احساس کی ماہیت میں مضمر ہے ۔ ممکن ہے عین اسی قسم کے تمثالچے میرے ذہن میں وارد ہوں اور میں توقع کروں کہ وہی سامنے آئیں گے ۔ ممکن ہے بغیر کسی اعتقاد کے ان کو ذہن میں جگہ دوں جیسا کہ کسی ناول کے مطالعے میں یا یہ بھی ممکن ہے کہ میں انھیں مع وقتی تعین[1] کے ذہن پر وارد کرلوں اور نری ہاں کہتا جاؤں جیسا کہ تاریخ کے مطالعے میں ۔ کسی بعد کے خطبے میں ، جب میں اعتقاد کے تجزیے پر پہنچوں گا تو اس طرف رجوع کروں گا ۔ فی‌الحال میں یہ

(۱) Time-determination.

واضح کرنا چاہتا ہوں کہ کوئی مخصوص قسم کا اعتقاد حافظے کا طرۂ امتیاز ہے ۔

یہ مسئلہ کہ آیا حافظے کی تشریح بہ حیثیت عادت یا تلازم کے ہو سکتی ہے ؟ ہمارے کسی چیز کو یاد رکھنے کے اسباب و علل کے بارے میں نئے سرے سے دعوت غور و فکر دیتا ہے ۔ مثلاً یہی سوال لیجیے کہ صبح میں نے کیا ناشتہ کیا تھا ؟ اس صورت میں سوال مجھے تذکر پر آمادہ کرتا ہے ۔ یہ ذرا عجیب سا معلوم دیتا ہے کہ سوال خود مجھے لقمہ دے کہ آخر یہ کیا چیز ہے جسے مجھے یاد کرنا ہے؟ اس بات کا تعلق الفاظ کو سمجھنے سے ہے جو اگلے خطبے کا موضوع ہوگا ۔ لیکن اس کے متعلق کچھ نہ کچھ اب بھی کہنا ہی پڑے گا ۔ ہمارا 'صبح کا ناشتہ' کے الفاظ کو سمجھنا ایک عادت ہے ، باوجود اس بات کے کہ ہر نئے دن وہ کسی مختلف واقعے کی جانب اشارہ کرتے ہیں ۔ جب کبھی ہم 'اس صبح' کہیں تو اس سے وہی مطلب نہیں ہوتا جو 'جان' یا 'سینٹ پال' کا ہوتا ہے ۔ اس سے مقصود ہر مختلف دن پر وقت کی ایک مختلف مدت ہے ۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ عادت جو ''اس صبح'' کے الفاظ کو سمجھنے کا باعث ہے ، کسی مقررہ شے کے ساتھ الفاظ کو متلازم کرنے کی عادت نہیں بلکہ الفاظ کو کسی ایسی چیز سے متلازم کرنے کی عادت ہے جو ہمارے 'حال' سے ایک مقررہ زمانی رشتے (Fixed time-relation) میں منسلک ہے ۔ یہ صبح آج میرے 'حال' سے وہی وقتی رشتہ رکھتی ہے جو کل صبح کا میرے کل کے دن سے تھا ۔ اس صبح کی بندش کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ٹھہرا کہ ہمیں زمانی وقفوں (Time-intervals) کو محسوس کرنے کا کوئی طریقہ ہاتھ آئے ۔ نیز زمانی وقفوں کا احساس 'اس صبح' کے الفاظ میں جو قائمی عنصر (Constant element) ہے ، اس کا پتا دے ، تاہم عیاں ہے کہ زمانی وقفوں کی یہ قدر شناسی(Appreciation) یاد کا نتیجہ ہے نہ کہ کوئی ایسی چیز جو یاد کے وارد ہونے سے قبل ہی فرض کی جا چکی ہو ۔ لہذا اگر ہم یاد کی تعلیل کا تجزیہ کسی ایسی چیز سے کرنا چاہتے ہوں جو یاد کو ہی فرض نہ کرے

تو بجائے 'اس صبح' کے سوال کے کوئی اور مثال لینا بہتر ہو گا۔

چلیے کسی مانوس کمرے میں داخل ہونے کی مثال لیجیے جہاں کچھ رد و بدل کر دیا گیا ہو، یوں کہہ لیجیے کوئی نئی تصویر دیوار پر لگا دی گئی ہو۔ ممکن ہے اول اول ہمیں محض ایک خفیف سا احساس ہو کہ کوئی چیز غیر مانوس ہے لیکن جلد ہی یاد آ جائے گا اور ہم بول اٹھیں گے ''وہ تصویر دیوار پر پہلے تو نہیں تھی۔'' مثال کو اور زیادہ تعین دینے کے لیے ہم یوں فرض کر لیتے ہیں کہ ہم اس کمرے میں پہلے صرف ایک مرتبہ گئے تھے۔ اس صورت میں جو کچھ واقع ہوتا ہے وہ کافی واضح نظر آتا ہے۔ پہلے موقعے کے تجربے کی بنا پر کمرے کی دیگر اشیا دیوار کی اس خالی جگہ سے جہاں اب تصویر لٹک رہی ہے، ایک تلازم رکھتی ہیں۔ وہ خالی دیوار کا ایک تمثالچہ ذہن میں بیدار کرتی ہیں جو تصویر کے ادراک سے ٹکر کھاتا ہے۔ وہ تمثالچہ اعتقادی احساس کے ساتھ متلازم ہے اور اعتقادی احساس ہماری بحث کے مطابق یاد کا طرۂ امتیاز ہے کیوں کہ نہ تو اسے موقوف (Abolish) کیا جا سکتا ہے کہ ادراک سے ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے۔ اگر کمرے میں کسی طرح بھی کوئی تبدیلی نہ ہوتی تو شاید کسی معین یاد کی بجائے محض موانست کا ایک احساس ہی وارد ذہن ہوتا۔ یہ تبدیلی ہی تھی جس نے ہمیں حال سے ماضی کی یاد کی جانب راغب کیا۔

ہم اس مثال کو ایک عمومی رنگ دے کر بہت سی یادوں کے علل و اسباب پر حاوی بنا سکتے ہیں۔ ماحول کا کوئی موجودہ خدوخال، پچھلے تجربے کی بنا پر، کسی ایسی چیز سے متلازم ہے جو اب موجود نہیں۔ یہ غیر حاضر شے ایک تمثالچے کا روپ دھار کر ہمارے سامنے آتی ہے اور موجودہ حس سے اس کا فرق نمایاں ہے۔ ممکن ہے ایک زیادہ شافی تجزیہ حافظی اعتقاد کی بھی اسی طرح وضاحت کر سکے جس طرح کہ ہم تلازم اور عادت کی گتھیوں کو سلجھاتے ہیں، لیکن اعتقادوں کے علل و اسباب مبہم ہیں اور ہم فی‌الحال اس قابل نہیں کہ ان کی تحقیق و تفتیش کر سکیں۔ ابھی ہمیں اسی

حقیقت پر اکتفا کرنا ہو گا کہ حافظی تمثالچہ عادت کے ذریعے شرح پا سکتا ہے ۔ جہاں تک حافظی اعتقاد کا تعلق ہے ہمارے لیے یہ ضروری ہے کہ چاہے عبوری طور پر ہی سہی ، برگسان کے اس نظریے کو تسلیم کر لیں کہ یہ عادت کے عنوان کے تحت نہیں آ سکتا ، کم از کم جب یہ اول بار وارد ہو ، یعنی جب ہم کسی ایسی چیز کو یاد کریں جسے ہم نے پہلے کبھی یاد نہ کیا ہو ۔

اب ہمیں حافظی اعتقاد کے مشتملہ کو ذرا غور سے دیکھنا چاہیے ۔ حافظی اعتقاد ، حافظی تمثالچے پر ایک ایسی نعمت صادر کرتا ہے جسے ہم 'معنی' کہہ سکتے ہیں ۔ حافظی اعتقاد ہمیں احساس دلاتا ہے کہ تمثالچہ کسی ایسی چیز کی طرف اشارہ کر رہا ہے جو ماضی میں موجود تھی ۔ اس موضوع سے نپٹنے کے لیے ہمیں حافظی اعتقاد کے لفظی معنوں پر غور کرنا چاہیے ۔ ممکن ہو سکتا ہے کہ ہم حافظی اعتقاد کو ان الفاظ میں بیان کرنا چاہیں: ''کوئی چیز اسی تمثالچے جیسی وارد ہوئی'' لیکن ایسے الفاظ کسی بالکل ہی سیدھے سادے حافظی اعتقاد کی بھی صحیح صحیح ترجمانی سے بہت دور ہوں گے ۔ ''اس تمثالچے سے کچھ ملتی جلتی چیز'' ایک بہت الجھا ہوا عقولہ ہوگا ۔ ایک بالکل ہی سیدھی قسم کی یاد میں ، ہم کسی تمثالچے اور اس حس ، جس کی وہ تمثالچہ نقل ہے ، دونوں کے باہمی فرق سے آگاہ نہیں ہوتے کہ اس حس کو ہم تمثالچے کا اصل نمونہ قرار دے سکیں ۔ جب تمثالچہ ہمارے سامنے ہوتا ہے تو ہم کچھ اسی طور رائے زنی کرتے ہیں کہ 'یہ وارد ہوا' ۔ تمثالچہ اس چیز سے جو ماضی میں موجود رہی ، تمیز نہیں کیا جا سکتا ۔ لفظ 'یہ' گزشتہ حس اور موجودہ تمثالچہ دونوں پر حاوی ہے اور ہمیں ایک ایسے حافظی اعتقاد میں یقین رکھنے کے قابل بناتا ہے جو ''اس تمثالچے سے کچھ ملتی جلتی چیز'' کے الجھے ہوئے خیال کو داخل بحث نہیں کرتا ۔

یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اگر ہم یوں حکم لگائیں کہ 'یہ وارد ہوا' جب کہ در حقیقت 'یہ' ایک موجودہ تمثالچہ ہو تو ہم غلط حکم لگا رہے ہوں گے اور جب حافظی اعتقاد کی یوں ترجمانی کی جائے

تو حافظی اعتقاد فریب بن کے رہ جاتا ہے ۔ تاہم یہ ایک غلطی ہو گی جو ان الفاظ کو ایسی صراحت بخشنے (Precision) سے مول لی جائے گی جو خود ان میں موجود نہیں ہوتی ، یعنی جب سیدھے سادے لوگ انھیں استعمال کرتے ہیں ۔ یہ سچ ہے کہ تمثالچہ اپنے اصل نمونے سے بالکل ہم شکل نہیں ہوتا اور اگر لفظ 'یہ' سے مراد ، دوسری ہر چیز سے قطع نظر ، وہ تمثالچہ ہو تو یہ حکم کہ 'یہ وارد ہوا' غلط ہوگا ۔ لیکن عینیت (Identity) ایک صریح عقولہ (Precise conception) ہے اور عام بول چال میں کوئی لفظ بھی صریح نہیں کہلا سکتا ۔ عام بول چال عینیت اور کافی مشابہت (Close similarity) میں فرق نہیں کرتی ۔ ایک لفظ نہ صرف ہمیشہ ایک جزیے پر عائد ہوتا ہے بلکہ متلازم جزیوں کے ایک گروہ پر بھی جو عام خیال یا بول چال میں مختلف نہیں پہچانے جاتے ۔ لہذا اوائلی یاد (Primitive memory) جب یہ حکم لگاتی ہے کہ 'یہ وارد ہوا' تو یہ غیر واضح ہوتی ہے ، غلط نہیں ہوتی ۔

غیر واضح عینیت (Vague identity) جو در حقیقت کافی مشابہت ہے ، ان بیشتر الجھنوں کا باعث بنی ہے جن کی بدولت فلسفہ زندہ رہا ہے ۔ کسی مبہم موضوع (Vague subject) کے بارے میں جیسا کہ 'یہ' کی مثال ہے کہ تمثالچہ بھی ہے اور تمثالچے کا اصل نمونہ بھی ، متضاد بیانات (Predicates) بہ یک وقت صحیح ہوتے ہیں ۔ یہ موجود تھا اور موجود نہیں ہے کیوں کہ یہ ایک یاد کی گئی چیز ہے مگر یوں بھی کہ یہ موجود ہے اور موجود نہیں تھا کیوں کہ یہ ایک موجودہ تمثالچہ ہے بس ماضی کی وساطت سے حال کی ترجمانی جیسا کہ برگساں کا موقف ہے ، یا واقعات کے تسلسل و تواتر اور وحدت میں کثرت جیسا کہ ہیگل کا خیال ہے ، اور اسی قسم کے دوسرے خیالوں کا ایک اژدھام ! جن کو ہم متبحر (Profound) اس لیے کہتے ہیں کہ وہ مبہم اور الجھے ہوئے ہیں ۔ تمثالچہ اور اصل نمونہ کے حافظہ میں خلط ملط ہو جانے کے باعث جو تضادات منتج ہوتے ہیں وہ ہمیں صراحت پر

مجبور کرتے ہیں ۔ لیکن جب ہم صریح ہو جائیں تو ہماری یاد عام زندگی کی یاد سے مختلف ہو جاتی ہے اور اگر ہم اس بات کو بھول جائیں تو ہم یاد کے تجزیے میں غلطی کھا جائیں گے ۔

دھندلاپن اور صراحت اہم خیالات ہیں جن کو سمجھنا بہت ضروری ہے ۔ دونوں میں مدارج کا فرق ہے ۔ تمام سوچ کسی حد تک دھندلی ہوتی ہے اور مکمل صراحت ایک نظری معیار ہے کہ عملی اعتبار سے قابل حصول نہیں ۔ یہ سمجھنے کے لیے کہ صراحت سے مراد کیا ہے ؟ پہلے یہ غور کر لینا مناسب ہوگا کہ پیمائش کے آلے کیا ہیں جیسا کہ کوئی ترازو یا تھرما میٹر ۔ انہیں ہم درست (Accurate) اس صورت میں کہتے ہیں کہ جب وہ بہت خفیف مہیجات کے ضمن میں بھی نتائج کا اختلاف[1] ظاہر کریں ۔ ایک ڈاکٹری تھرما میٹر اس وقت درست ہوتا ہے جب یہ خون کے ٹمپریچر میں بہت ہلکے ہلکے اختلافات کا بھی پتا دے ۔ ہم عام طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایک آلہ اسی تناسب سے درست ہوتا ہے جس تناسب سے کہ یہ مختلف قسم کے خفیف مہیجات کے مختلف رد عمل پیش کرتا ہے ۔ جب مہیج کا تھوڑا سا فرق رد عمل کا بہت زیادہ فرق مرتب کر دے تو آلہ درست ہوتا ہے اور اگر معاملہ اس کے برعکس ہو تو درست نہیں ہوتا ۔

فکر یا ادراک کی درستی (Accuracy) کے ضمن میں بھی ہو بہو ایسی ہی چیز واقع ہوتی ہے ۔ ایک موسیقار ، موسیقی کی لے میں نہایت خفیف سے خفیف اختلافات پر بھی مختلف طریقوں سے سر دھنے گا حالاں کہ ایک عام انسان ان اختلافات کا ادراک کرنے سے ہی قاصر ہوگا ۔ حبشی ، حبشی حبشی میں فرق جانتا ہے ۔ ایک اس کا دوست ہے تو دوسرا دشمن ۔ لیکن ہمارے لیے ایسے رد عمل نا ممکن ہیں ۔ ہم لفظ 'حبشی' کو استعمال تو کر سکتے ہیں مگر یہ استعمال اس قسم

---

(۱) گو یہ ایک ضروری شرط ہے مگر یہ ذات خود کافی نہیں ۔ درستی اور دھندلے پن کا موضوع دوبارہ خطبۂ سیزدھم میں زیر غور آئے گا ۔

کے امتیاز سے آزاد ہوگا ۔ کسی خاص قسم کے مہیج کے ضمن میں رد عمل کی درستی مشق سے بہتر ہو جاتی ہے ۔ کسی زبان کو سمجھنے کی مثال لے لیجیے ۔ شاذ ہی فرانسیسی ایسے ہوں گے جو ہال (Hall) اور ہول (Hole) کی آوازوں میں فرق جان سکیں حالاں کہ خود ہمارے ذہن پر یہ دونوں آوازیں بالکل مختلف ارتسامات عائد کرتی ہیں ۔ یہ دو بیانات ''ہال پانی سے بھرا ہوا ہے'' اور ''ہول (سوراخ) پانی سے بھرا ہوا ہے'' دو مختلف رد عمل پیدا کرتے ہیں اور ایک سامعہ[1] جو ان میں امتیاز نہ کر سکے ، اس لحاظ سے یا غیر درست ہے یا غیر واضح ۔

کیا فکر میں اور کیا ادراک میں صراحت دھندلا پن ، کم و بیش مشابہ مہیجات کے رد عمل کے تدریجی فرق پر مبنی ہوتے ہیں ۔ فکر کے معاملے میں رد عمل حسی مہیج (Sensational stimulus) کے بعد فوری طور پر وارد نہیں ہوتا لیکن جہاں تک ہمارے موجودہ سوال کا تعلق ہے اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا ۔ چنانچہ یاد کی جانب رجوع کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایک 'یاد' اس صورت میں مبہم ہوتی ہے جب یہ کئی مختلف واردوں کے حق میں موزوں ہو ۔ مثلاً 'میں ایک آدمی سے ملا' مبہم ہے کیوں کہ کوئی آدمی بھی اس پر پورا اتر سکتا ہے ۔ یاد اس وقت صریح ہوتی ہے ۔ جب کہ وہ واردے جو اس پر پورے اتریں خاص حدود و قیود کے پابند ہوں ۔ مثلاً 'میں ایک آدمی سے ملا' کے مقابلے میں 'میں جونز سے ملا' صریح ہے جب ایک یاد صریح بھی ہو اور سچی بھی تو ہم اسے درست یاد (Accurate memory) کہہ سکتے ہیں ۔ جیسے اوپر کی مثال میں اگر یہ جونز ہی تھا جس سے میں ملا ۔ جب تک اسے سچی قرار دینے کے لیے کسی بہت ہی معین واردے کی ضرورت لاحق نہ ہو ، یہ صریح ہی ہوتی ہے چاہے جھوٹی ہو ۔

جو کچھ اوپر کہا گیا ہے اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ ایک غیر واضح خیال کے سچے ہونے کے زیادہ امکانات ہیں بہ نسبت

---

(۱) Hearing

ایک صریح خیال کے ۔ کسی بات کو ایک مبہم خیال کی مدد سے بیان کرنے یا سلجھانے کی کوشش ، کسی سانڈ کی آنکھ کو گڑ کی نرم بھیلی سے نکالنے کے مترادف ہوگا ۔ جب بھیلی اپنے نشانے پر بیٹھے تو اس کے اوپر ، 'ارد گرد' پھیل کر رہ جاتی ہے اور غالباً جسم کے باقی حصوں کے ساتھ سانڈ کی آنکھ بھی ڈھانپ دیتی ہے ۔ برعکس اس کے کسی بات کو صریح خیال سے نبھانے کی کوشش کسی بیل کی آنکھ کو گولی سے نکالنے کے برابر ہے ۔ صریح خیال کا فائدہ یہ ہے کہ یہ بیل کی آنکھ اور نشانے کے باقی حصوں میں امتیاز کر لیتا ہے ۔ مثلاً اگر ہدف ، بہ حیثیت مجموعی ، ـــــ ساروغ (Fungus family) کا ایک کنبہ ہو اور سانڈ کی آنکھ ان بد بھیڑوں کے جمگھٹے میں کوئی کھمبی ہو ، تو ایک مبہم خیال جو ہدف کو محض بہ حیثیت مجموعی ضرب لگائے ، مطبخی نقطۂ نظر[1] سے فائدہ مند نہیں ہو سکتا ۔ اور جب میں محض اتنا یاد رکھوں کہ میں ایک آدمی سے ملا تھا تو میرا حافظہ روزمرہ ضروریات کے اعتبار سے بہت ناکافی ہوگا کیوں کہ یہ بات کہ آیا میں براؤن سے ملا یا جونز سے ملا ، کافی فرق ڈال سکتی ہے ۔ یہ (یاد) کہ میں 'جونز سے ملا' اضافی طور پر صریح ہے ۔ اگر میں جونز سے ملا ہوں تو یہ درست (Accurate) ہے ، اگر براؤن سے ملا ہوں تو غیر درست لیکن بہر صورت اس تذکر سے کہ میں ایک آدمی سے ملا ہوں ، زیادہ صریح ہے ۔

تاہم درستی (Accuracy) اور صراحت (Precision) کا فرق بنیادی نہیں ۔ ہم صراحت کو نظر انداز کرکے درستی اور دھندلے پن کے فرق پر توجہ مرکوز کر سکتے ہیں ۔ اس صورت میں ہم اپنی راہنمائی کی خاطر بہ تعریفات قائم کر سکتے ہیں ۔

ایک آلہ ، جہاں تک مہیجات کے ایک دیے ہوئے سلسلے (Set) کا تعلق ہے ، اسی صورت قابل اعتماد ہوتا ہے جب کہ ان مہیجات کی مناسبت سے جو متعلقہ امور میں مختلف نہ ہوں ، یہ ہمیشہ ایسے رد عمل مرتب کرے جن میں اختلافات نہ ہوں ۔

---

(۱) Culinary point of view

ایک آلہ ، اسی صورت ، نمبر شمار کے اعتبار سے مرتب مہیجات کے کسی سلسلے کا 'پیمائش گر' کہلا سکتا ہے ، جب کہ ان تمام صورتوں میں جن میں کہ اس کے رد عمل متعلقہ امور میں (Relevant ways) مختلف ہوں ، وہ رد عمل بھی اسی تسلسل کے ساتھ ایک شمارے کی صورت میں مرتب ہوں ۔

جس آلے کو قابل اعتماد 'پیمائش گر' کہا جاتا ہے اگر اس کی درستی کے درجے کا تعین مقصود ہو تو یوں کہنا ہوگا کہ یہ آلہ اسی حد تک درست ہے جس حد تک کہ مہیجات کے خفیف اختلافات کی صورتوں میں بھی اس کے رد عمل کے اختلافات اور مہیجات کے اختلافات میں تناسب موجود ہے ۔ یعنی یوں کہنا چاہیے کہ اگر مہیج کا تھوڑا سا فرق رد عمل کا بہت زیادہ فرق پیدا کرے تو آلہ بہت درست ہوگا ورنہ دوسری صورت میں بہت غیر درست ۔

جس حد تک ایک ذہنی رد عمل میں درستی یا یوں کہنا چاہیے کہ صراحت کا فقدان ہو گا اس حد تک اس رد عمل کو غیر واضح کہا جاتا ہے ۔

یہ تعریفات حافظے کے ضمن میں ہی نہیں بلکہ علم سے متعلق تمام دیگر سوالات کے ضمن میں بھی مفید ثابت ہوں گی ۔

یہ دھیان رکھنا چاہیے کہ لازمی طور پر جھوٹا ہونا تو درکنار ، دھندلے اعتقادات بہ نسبت صریح اعتقادات کے سچے ہونے کا زیادہ امکان رکھتے ہیں گو ان کی سچائی صریح اعتقادات کی نسبت کم قدر و قیمت رکھتی ہے کیوں کہ وہ ان واردوں میں تمیز نہیں کرتے کہ جو اہم حیثیت سے مختلف ہو سکتے ہیں ۔

---

(۱) Measure

(۲) محدود معنوں میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ حد صحت کا انحصار مہیج سے اجرا پانے والے جوابی فعل کی اشتقاق صحت پر مبنی ہے ۔

دھندلے پن اور صراحت سے متعلق اوپر کی تمام بحث لفظ 'یہ' کی ترجمانی کی کوشش میں مول لی گئی ۔ ہمارا مقصد یہ تھا کہ جب ہم لفظی یاد (Verbal memory) پر حکم لگائیں کہ 'یہ ہوا' تو لفظ 'یہ' کی وضاحت ہو سکے ۔ اس قسم کے حکم میں 'یہ' ایک مبہم لفظ ہوتا ہے جو موجودہ حافظی تمثالچہ، اور گزشتہ وارده پر کہ اس کا اصل نمونہ ہے، یکساں طور پر عائد ہوتا ہے ۔ کسی غیر واضح لفظ کو کسی عمومی لفظ سے ہم شکل قرار نہیں دینا چاہیے گو عملی حیثیت سے یہ فرق اکثر اوقات نمایاں دکھائی نہ دیتا ہو ۔ کسی لفظ کو اس صورت میں عمومی کہا جاتا ہے جب زیر نظر اشیا کے بعض مشترک خواص (Common property) کے باعث یہ کئی مختلف چیزوں پر عائد ہوتا ہو کیوں کہ لفظ کو استعمال کرنے والے شخص کے نزدیک ان چیزوں میں کوئی فرق نظر نہیں آتا ۔ میں اس بات پر تو زور نہیں دیتا کہ اس نے ان تمام اشیا کو ایک ہی حیثیت کا (Identical) سمجھا ہے ۔ ہاں اس بات پر زور ضرور دیتا ہوں کہ اس کے ذہن میں ان تمام اشیا کا ایک ہی رد عمل مرتب ہوا ہے اور وہ ان کے مختلف ہونے کا فیصلہ نہیں کر سکا ۔ ایک مبہم لفظ کا کسی 'جیلی' (Jelly) سے اور ایک عمومی لفظ کا چھروں کے کسی ڈھیر سے مقابلہ کر سکتے ہیں ۔ غیر واضح الفاظ عینیّت (Identity) اور عینیتوں کے اختلاف کے بارے میں فیصلوں سے قبل صادر ہوتے ہیں ۔ عمومی اور منفرد الفاظ ایسے فیصلوں کے بعد آتے ہیں ۔ لفظ 'یہ' اوائلی حافظی اعتقاد (Primitive memory-belief) میں ایک مبہم لفظ ہے، عمومی لفظ نہیں ۔ یہ تمثالچہ اور اس کے اصل نمونے دونوں پر حاوی ہوتا ہے کیوں کہ دونوں میں فرق نہیں کیا جاتا[1] ۔

---

(۱) مبہم اور عمومی کی بحث کے ضمن میں ملاحظہ ہو، ریبو کی تصنیف "Evolution of General Ideas" Open Court Co., 1899, p. 32. ۔ ریبو یوں رقم طراز ہے "بس ایک فارمولا ہی ایسا ہے جو استوار دکھائی دیتا ہے اور وہ یہ کہ ذہانت

(بقیہ صفحہ ۲۱۲ پر)

لیکن ہم نے اپنے حافظی اعتقاد کے تجزیے کو ابھی ختم نہیں کیا ۔ 'یہ ہوا' اعتقاد میں فعل کی یہ صورت ، اس اعتقادی احساس (Belief-feeling) کی نوعیت و ماہیت سے میسر آتی ہے جو اعتقادی احساس کہ یاد کی تہ میں موجود ہے ۔ لفظ 'یہ' میں ہم نے دیکھا ہے کہ ایک دھندلا پن موجود ہے جسے بیان کرنے کی کوشش بھی کی گئی ہے ۔ لیکن ہمیں ابھی یہ پوچھنا چاہیے کہ 'وارد ہوا' سے ہم کیا مراد لیتے ہیں ۔ ایک لحاظ سے تمثالچہ تو اب وارد ہو رہا ہے لہذا ہمیں کوئی اور معنی تلاش کرنے چاہیں جس میں گزشتہ واقعہ تو وارد ہوا ہو ، مگر تمثالچہ وارد نہ ہوتا ہو ۔

دو واضح سوال پوچھنے والے ہیں ۔ (۱) کیا چیز اس بات کا باعث بنتی ہے کہ ہم کہیں 'فلاں چیز وارد ہوتی ہے' (۲) جب ہم یوں کہیں تو ہمارے احساس کی کیا کیفیت ہوتی ہے ۔ جہاں تک پہلے سوال کا تعلق ہے' لفظ وارد کے عام استعمال کی رو سے ، اور ہماری بحث بھی اسی عام استعمال سے متعلق ہے ، حافظی تمثالچوں کے بارے میں ہم نہیں کہہ سکتے کہ وہ وارد ہوئے ۔ وہ بہ ذات خود تو زیر غور ہی نہیں آئیں گے،

(بقیہ صفحہ ۲۱۱)

غیر معین سے معین کی جانب ارتقا پذیر ہوتی ہے ۔ اگر غیر معین کو عمومی کے مترادف شمار کیا جائے تو یوں کہا جا سکتا ہے کہ منفرد یا جزوی (Particular) شروع میں ہی نمودار نہیں ہوتا ، لیکن یہ بھی کہنا ہی پڑے گا کہ عمومی بھی کسی معین معنی میں شروع میں ہی نمودار نہیں ہوتا ، لہذا میرے خیال میں یوں کہنا ہی موزوں ہوگا کہ پہلے مبہم ظاہر ہوتا ہے دوسرے لفظوں میں یوں کہہ لیجیے کہ جوں ہی تعقل ، ادراک اور ادراک کے فوری طور پر ذہن میں اعادے کے لمحات سے آگے بڑھتا ہے ، نوعی تمثالچہ آ دھمکتا ہے اور یہ ذہن کی ایک ایسی کیفیت ہے جو منفرد اور عمومی کے درمیان ہے اور جو دونوں کو شامل حال رکھتی ہے لیکن اس کی ظاہرہ سادگی کے باعث ہم منفرد اور عمومی کو خلط ملط کر دیتے ہیں ۔

بلکہ محض گزشتہ واقعوں کی نشانیوں کے طور پر استعمال ہوں گے ۔ تمثالچے محض خیالی (Imaginary) ہوتے ہیں ، بہ قول عوام وہ اس حقیقت سے عاری ہوتے ہیں جو خارجی اجسام کو حاصل ہوتی ہے ۔ عام معانی میں 'حقیقی' اشیا وہ ہوں گی جو حسّوں کو پیدا کر سکیں ، یعنی وہ حسّیں جو اس قسم کے تضایفات (Correlations) رکھتی ہوں کہ جو مادی اجسام کے وجود پر دلالت کرتے ہیں ۔ ہم کسی ایک چیز کو 'حقیقی' یا 'وارد ہونے والی' اس وقت کہتے ہیں جب وہ اسی قسم کے تضایفات کے سیاق و سباق پر پوری اترتی ہو ۔ ہمارے حافظی تمثالچہ کا اصل نمونہ تو مادی سیاق و سباق پر پورا اترا لیکن ہمارا حافظی تمثالچہ یوں پورا نہیں اترتا ۔ یہ بات ہمارے اس احساس کا باعث بنتی ہے کہ اصل نمونہ 'حقیقی' تھا جب کہ تمثالچہ خیالی ہے ۔

لیکن ہمارے دوسرے سوال کا جواب ، یعنی جب ہم کہہ رہے ہوں کہ ایک چیز 'وارد' ہوتی ہے یا 'حقیقی' ہے تو ہم کیا محسوس کر رہے ہوتے ہیں ، ضرور ذرا مختلف ہوگا ۔ جب تک ہم غیر معمولی طور پر فکر کے عادی نہ ہوں ، ہم تضایفات کی موجودگی یا عدم موجودگی کے متعلق نہیں سوچتے ۔ ہم محض مختلف قسم کے احساسات رکھتے ہیں جنھیں عقلیتی زبان میں (Intellectuaized) تضایفات کی حاضری یا غیر حاضری کی توقعات کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے ۔ جو چیز حقیقی محسوس دے وہ امید و بیم ، توقع و استعجاب کا باعث بنتی ہے جب کہ ایسی کیفیات متصورہ[1] چیز کے ضمن میں موجود نہیں ہوتیں ۔ 'حقیقت' کا احساس عزت و احترام کے مرادف احساس ہے ۔ یہ بنیادی طور پر (Primarily) متعلق ہے چیزوں کے خود بہ خود ہمارے لیے کچھ کرنے سے ، یعنی ہماری ارادی معاونت کے بغیر ہی ۔ حقیقت کا یہ احساس جو حافظی تمثالچہ سے وابستہ ہے ، اور جسے مخصوص قسم کا اعتقادی احساس ، کہ حافظہ کی جان ہے ، ماضی کی جانب حوالہ

---

(۱) Thing Imagined

دیتا ہے ، غالباً یہی وہ چیز ہے جو یاد کے فعل کی بہ لحاظ اس کی اصل نوعیت و ماہیت کے تکوین کرتی ہے ۔

اب ہم اپنے 'خالص یاد' (Pure memory) کے تجزیے کی تلخیص یوں پیش کر سکتے ہیں ۔

یاد کو ، اول ایک تمثالچہ ضروری ہے اور دوم ، ماضی میں موجود ہونے کا اعتقاد ۔ اس اعتقاد کو ہم ان الفاظ میں ادا کر سکتے ہیں 'یہ موجود تھا' ۔

اس اعتقاد کا تجزیہ ، دیگر اعتقادات کی طرح یوں کیا جا سکتا ہے ۔ (۱) اعتقاد کرنا (۲) اور جو اعتقاد کیا گیا ہے ۔ اعتقاد کرنا کسی خاص قسم (Specific) کا احساس یا حس یا حسوں کا خلط ہے ، جو توقع یا اقرار محض سے اس طریقے پر مختلف ہے کہ جو طریقہ اعتقاد کو ماضی کی جانب حوالہ دیتا ہے ۔ ماضی کا حوالہ اعتقادی احساس میں مضمر ہے نہ کہ اعتقادی مشتملہ (Cotent beieved) میں ۔ اعتقادی احساس اور مشتملہ میں ایک رشتہ ہے جو اعتقادی احساس کو مشتملہ کے حوالے کی جانب مائل کرتا ہے اور جس کا اظہار یوں کیا جاتا ہے کہ مشتملہ وہ ہے جس کا اعتقاد کیا گیا ۔

اعتقادی مشتملہ ممکن ہے الفاظ میں ادا کیا جائے یا نہ کیا جائے۔ چلیے اول وہ مثال لیں جب یہ ادا نہیں کیا جاتا ۔ اس صورت میں اگر ہم فقط یہ یاد کر رہے ہیں کہ کوئی چیز ، جس کا تمثالچہ ہمارے ذہن میں اب آیا ، وارد ہوئی تو مشتملہ مشتمل ہوتا ہے اول تمثالچہ پر، دوم اس احساس پر ، جو عزت و تکریم سے مماثل ہے اور جس کی ہم یوں ترجمانی کرتے ہیں کہ کوئی چیز 'حقیقی' ہے نہ کہ 'خیالی'۔ سوم ، ایک رشتہ پر یعنی تمثالچہ اور حقیقت کے احساس کے درمیان اس قسم کے رشتہ پر جس کو ہم یوں کہہ کر بیان کرتے ہیں کہ احساس تمثالچہ کا حوالہ دیتا ہے ۔ یہ مشملہ اپنے اندر کوئی وقتی تعین نہیں رکھتا ۔ وقتی تعین اعتقادی احساس کی ماہیت میں پایا جاتا ہے یعنی وہی جسے ہم یاد کرنا کہتے ہیں یا (زیادہ بہتر ہو) تذکر کہتے ہیں ۔

ماضی کے اس حوالہ پر محض بعد کا غور و خوض ہی ہے جو ہمیں تمثالچے اور تذکّری واقعے (Recollected event) میں فرق سمجھاتا ہے ۔ جب ہم نے یہ امتیاز کر لیا تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ تمثالچے کا مطلب گزشتہ واقعہ ہے۔

الفاظ میں اظہار پانے والے مشتملہ کو 'اس چیز کا وجود' (The existence of this) کے الفاظ میں بہترین طور پر پیش کیا جا سکتا ہے کیوں کہ یہ الفاظ فعل کے صدور کو شامل حال نہیں رکھتے ۔ فعل کا صدور اعتقادی احساس سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ مشتملہ سے ۔ یہاں 'اس' ایک مبہم لفظ ہے جو حافظی تمثالچہ اور اس سے عین ملتی جلتی چیزوں پر مع حافظی تمثالچہ کے اصل نمونے کے حاوی ہے ۔ 'وجود' حقیقت کے احساس کا بیان ہے اور اس احساس کو پیدا کرنے والا ابتدائی عنصر ہر وہ چیز ہوتی ہے جو ہماری اختیاری معاونت (Voluntary co-operation) کے بغیر ہی ہمارے ذہن پر اثر ڈال سکتی ہے ۔ 'اس چیز کا وجود' کی بندش میں لفظ 'کا' اس رشتے کی نمائندگی کرتا ہے جو حقیقت کے احساس اور 'اس' کے مابین قائم ہے ۔

حافظے کا یہ تجزیہ غالباً انتہائی طور پر ناقص ہے لیکن میری تو سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کو کس طرح بہتر بنایا جائے ۔

نوٹ : جب میں اعتقاد کے کسی 'احساس' کا ذکر کرتا ہوں تو میں لفظ 'احساس' کو عام معنی میں استعمال کرتا ہوں ، یعنی کسی حس ، یا تمثالچہ یا حسوں کے کسی خلط یا تمثالچوں کے کسی خلط یا دونوں قسم کے خلطوں پر حاوی ۔ میں اس لفظ کو اس لیے استعمال کرتا ہوں کہ میں اپنے آپ کو اعتقادی احساس کے کسی خاص تجزیے کا پابند نہیں بنانا چاہتا ۔

خطبۂ دہم

الفاظ اور معانی

(WORDS AND MEANING)

اس خطبے میں یہ مسئلہ در پیش ہوگا کہ وہ رشتہ کیا ہے جسے معنی کہا جاتا ہے ۔ ہمارے نزدیک لفظ 'نپولین' کا مطلب کوئی ایک آدمی ہے ۔ جب ہم یوں کہتے ہیں تو گویا ہم لفظ نپولین اور اس طرح مشخّص ہونے والے آدمی میں ایک رشتے کا دعویٰ کر رہے ہوتے ہیں ۔ آئیے پہلے اس رشتے کے بارے میں تحقیق کر لیں ۔

اول یہ غور کرنا چاہیے کہ لفظ ، قطع نظر اس کے معانی سے ، کس قسم کی طبیعی شے ہے ۔ وہ تمام مختلف موقعے جن پر ایک لفظ استعمال کیا جاتا ہے ، لفظ کی متعدد طبیعی ہیئتوں کو مرتب کرتے ہیں ۔ یوں لفظ کوئی یکتا اور منفرد شے نہیں بلکہ واردوں کا ایک سلمیہ ہے ۔ اگر اپنی بحث کو ورز مرہ بول چال کے الفاظ تک ہی محدود رکھا جائے تو ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ایک لفظ کے دو پہلو ہوتے ہیں ، یعنی ایک تو بولنے والے کے نقطۂ نظر سے ، دوسرا سننے والے کے ۔ متکلم کے نقطۂ نظر سے ایک لفظ کے استعمال کی کوئی واحد صورت منہ اور گلے میں چند ایک حرکات کے کسی سلمیہ پر مشتمل ہے ، مع تنفس کے ۔ سامع کے نقطۂ نظر سے ایک لفظ کے استعمال کی کوئی واحد صورت آوازوں کے کسی ایک شمارے پر مشتمل ہے ۔ ان آوازوں کی حیثیت وہی ہے جو تحریر میں کم و بیش ایک ہی حرف سے ادا ہونے والی آواز کی ہوتی ہے[1]، چاہے عملی طور پر ایک حرف کئی آوازوں کو ادا کر سکے یا کئی حروف ایک ہی

آواز کو ادا کرنے والے ہوں ۔ متکلم کی زبان سے نکلنے والے لفظ اور سامع کے کان تک پہنچنے والے لفظ میں ایک تعلیلی تعلق ہے ۔ چلیے بحث کو بولے جانے والے لفظ تک ہی محدود رکھتے ہیں کیوں کہ بولا جانے والا لفظ خیال کے تجزیے کے لیے زیادہ اہم ہے ۔ پس ہم کہہ سکتے ہیں کہ بولے جانے والے لفظ کی کوئی واحد صورت حرکات کے ایک شمارے پر مشتمل ہوتی ہے اور لفظ خود اس قسم کے تمام شماروں کے سلمیہ پر مشتمل ہوتا ہے اور اس سلمیہ کا ہر رکن ہر دیگر رکن سے بہت مشابہ ہوتا ہے، یعنی یہ کہ لفظ نپولین کی کوئی دو صورتیں بہت مشابہ ہوں گی اور ہر صورت مشتمل ہے حرکات کے ایک شمارے پر جو منہ میں وارد ہوتی ہیں ۔

چنانچہ ایک واحد لفظ کسی طرح بھی ،فرد[1] نہیں ہوتا ۔ یہ دراصل ایک ہی جیسی حرکات کے شماروں کی ایک جماعت ہے (ہم بولے جانے والے لفظ کی بات کر رہے ہیں) ۔ حرکات کے شماروں میں کسی حد تک مشابہت موجود ہے ۔ اس کی تشریح ٹھیک طرح پر ممکن نہیں ۔ مثلاً یوں ہی دیکھیے کہ کوئی آدمی لفظ 'نپولین' اس بری طرح بولے کہ یہ بھی فیصلہ نہ ہو سکے کہ آیا اس نے حقیقتاً اسے بولا بھی ہے یا نہیں ! کسی لفظ کے تلفظ کی مختلف صورتیں ناقابل ادراک استدراج[2] کے ساتھ دوسرے الفاظ کے تلفظ کی حرکات میں مدغم ہو جاتی ہیں اور لکھے، سنے یا پڑھے ، سب الفاظ کے ضمن میں یہی بات صادق آتی ہے ۔ لیکن ہم نے ابھی تک لفظ کی تعریف کے مسئلے کی تہہ تک تو پہنچنے کی کوشش ہی نہیں کی ۔ بات یہ ہے کہ 'معنی' ہی وہ حقیقت ہے جو ایک لفظ کو اسی قسم کی حرکات کے دیگر سلمیوں سے ممتاز کرتی ہے اور 'معنی' ابھی تعریف طلب ہے ۔

کسی لفظ کے معنی کو روایتی چیز جاننا ایک لازمی امر ہے ۔ تاہم یہ بات بڑی حد بندیوں کے اندر ہی صحیح کہلا سکتی ہے ۔ کوئی نیا لفظ کسی موجودہ زبان میں محض روایت کی بنا پر شامل کیا جا سکتا

---

(۱) Simple
(۲) Imperceptible degrees

ہے ، جیسا کہ مثال کے طور پر نئی سائنسی اصطلاحات کا معاملہ ہے ۔ لیکن کسی زبان کی اساس روایتی نہیں ہوتی ، کیا فرد اور کیا جماعت کے نقطہ نظر سے ! کوئی بچہ جو بولنا سیکھتا ہے عادات و تلازمات سیکھ رہا ہے ۔ ان عادات و تلازمات کو ماحول اسی حد تک متعین کرتا ہے جس حد تک کہ ہماری اس عادت کو کہ کتے بھونکیں گے اور مرغے بانگیں دیں گے ۔ جماعت جو زبان بولتی ہے اسے سیکھ چکی ہے اور ترمیم بھی دے چکی ہے ۔ زبان میں یہ ترمیم تمام کے تمام سوچے سمجھے اعمال کا نتیجہ نہیں بلکہ نتیجہ ہے ان علل و اسباب کا جو کم و بیش قابل دریافت قوانین کی رو سے کار پرداز ہوتے ہیں ۔ اگر ہم کسی انڈو یورپین زبان کی کافی گہری تحقیق کریں تو (بہر حال بعض علمائے زبان کے عقیدے کے بموجب) ہم فرضی طور پر اس مرحلے پر پہنچ جاتے ہیں جب زبان محض ان ریشوں (Roots) پر مشتمل تھی جن میں سے بعد کے الفاظ نے جنم لیا ۔ ریشوں نے کس طرح اپنے معانی حاصل کیے، ہمیں معلوم نہیں ، لیکن ایک روایتی مبدا ، ظاہر ہے ، اتنا ہی پر اسرار ہے جتنا کہ وہ معاشرتی معاہدہ جس کی بنا پر ہوبس (Hobbes) اور روسو (Rousseau) اپنی سول گورنمنٹ کا وجود میں آنا فرض کرتے ہیں ۔ ہم بہ مشکل ہی فرض کر سکتے ہیں کہ ایک وقت ہمارے 'بے زبان' بزرگ ایسے تھے جو مل کر بیٹھے اور انھوں نے یہ فیصلہ کیا کہ گائے کو گائے کہیں گے اور بھیڑیے کو بھیڑیا ۔ اپنے معانی کے ساتھ الفاظ کی وابستگی کسی قدرتی عمل سے پروان چڑھی ہوگی گو فی الحال اس عمل کی نوعیت معلوم نہیں ۔

بے شک بولے جانے والے اور لکھے جانے والے الفاظ معانی کو ادا کرنے کا کوئی واحد ذریعہ نہیں ہیں ۔ وونٹ (Wundt) نے دو ضخیم کتابیں Volker-psychologie کے نام سے زبان پر لکھی ہیں ۔ ان میں سے ایک کا بیشتر مواد اشاروں کی زبان سے متعلق ہے ۔ چیونٹیوں کے ضمن میں یوں معلوم دیتا ہے کہ وہ ایک حد تک ملامس (Antennae) کی وساطت سے ایک دوسرے تک اطلاعات پہنچا سکتی ہیں ۔ اغلباً ، تحریر جسے ہم اب گفتار کی ادائگی کا محض ایک طریقہ قرار دیتے ہیں ، پہلے پہل خود ایک خود مختار زبان تھی ۔ چین میں ابھی تک یہی

صورت رہی ہے ۔ اپنے آغاز میں تحریر غالباً تصاویر پر مشتمل تھی ۔ رفتہ رفتہ ان تصاویر نے روایتی روپ دھار لیا ، یہاں تک کہ ایک وقت ایسا آیا جب وہ ارکان تہجی (Syllables) کی نمائندگی کرنے لگیں اور بالآخر حروف کا کام سر انجام دینے لگیں ۔ یعنی ٹیلیفون کے اصول کے مطابق 'T ٹومی کے لیے' ۔ لیکن یہ بات عیاں ہے کہ تحریر کہیں بھی تقریر یا گفتار کی نمائندگی کے لیے معرض وجود میں نہیں آئی بلکہ جو کچھ بھی بیان کرنا مقصود ہوتا تھا ، تحریر نے اس کے بلا واسطہ صوری استحضار (Pictorical representation) کے طور پر آغاز پایا ۔ زبان کا جوہر یہ نہیں ہے کہ ابلاغ کے لیے یہ کسی خاص ذریعے کو استعمال کرتی ہے بلکہ اس کا طرۂ امتیاز قرار یافتہ تلازمات (Fixed associations) کو بروئے کار لانا ہے (وہ تلازمات جس طرح بھی آغاز پائے ہوں) اس لیے کہ کوئی چیز جو اب محسوس کیے جانے کی اہل ہے ، کوئی منہ سے نکلا ہوا لفظ ، کوئی تصویر ، کوئی اشارہ یا کیا نہیں ، کسی اور چیز کا 'تصور' (Idea) بیدار کرنے کا امکان رکھتی ہے ۔ جب بھی صورت یوں ہو تو جو چیز اب قابل حس ہے اسے ہم ایک نشانی یا علامت کہہ سکتے ہیں اور وہ چیز جس کا اسے 'تصور' بیدار کرنا مطلوب ہے ، اس کا 'معنی' قرار دی جا سکتی ہے ۔ یہ ہے ایک دھندلا سا خاکہ اس حقیقت کا جسے ہم 'معنی' کہتے ہیں ۔ لیکن اس خاکے سے ہی تو بات نہیں بنے گی ۔ ہمیں مختلف طریقوں سے اس خاکے میں رنگ بھرنے ہوں گے ۔ اور چوں کہ ہم اس چیز کا تجزیہ کرنے کے درپے ہیں جسے فکر (Thought) کہا جاتا ہے ، ہمیں زبان کے معاشرتی استعمال کے برعکس شخصی استعمال کی جانب زیادہ توجہ دینا ہوگی ، بہ نسبت اس کے کہ کسی دوسری صورت میں ہمیں دینا پڑتی ۔ زبان بڑے گہرے انداز میں ہمارے افکار پر اثر انداز ہوتی ہے اور ہماری موجودہ تحقیق میں زبان کا یہی پہلو زیادہ اہم ہے ۔ ہمیں داخلی گفتار سے جو کبھی بھی زبان پر نہیں آتی ، کچھ زیادہ ہی سروکار ہوگا بہ نسبت ان باتوں کے جو دوسرے لوگوں کو اونچی سنائی جاتی ہیں ۔

جب ہم یوں سوال کریں کہ کیا چیز معنی کی تکوین کرتی ہے؟

تو ہم یہ نہیں پوچھ رہے ہوتے کہ کسی خاص لفظ کے معنی کیا ہیں۔ بے شک لفظ 'نپولین' کے معنی کسی ایک فرد کے ہیں لیکن ہم یہ نہیں پوچھ رہے کہ جو شخص یوں مقصود ہوتا ہے وہ کیا ہے بلکہ یہ کہ لفظ کا فرد سے کیا تعلق ہے جو لفظ کو اس قابل بناتا ہے کہ اس سے کوئی چیز مراد لی جائے۔ لیکن بعینہ جس طرح یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ طبیعی دنیا کے ایک جزو کی حیثیت سے لفظ کی ماہیت (Nature) کیا ہے اسی طرح یہ معلوم کرنا بھی مفید ہے کہ لفظ کس قسم کی چیز کے معنی ادا کر سکتا ہے۔ جب ہم پر یہ بات عیاں ہو جائے کہ ایک لفظ کی طبیعی حیثیت کیا ہے اور کس قسم کی چیز اس سے مراد لی جا سکتی ہے تو پھر ہم ان دونوں کے باہمی رشتے کو جو کہ 'معنی' ہے، ڈھونڈ لینے کے زیادہ اہل ہو جاتے ہیں۔

وہ چیزیں جو الفاظ کے معنی ہوتی ہیں، الفاظ کے آپس کے اختلاف سے زیادہ مختلف ہیں۔ الفاظ، جیسا کہ علمائے صرف و نحو ان میں تمیز کرتے ہیں، مختلف النوع ہیں اور یہ بھی سچ ہے کہ کچھ منطقی امتیازات ایسے موجود ہیں جو کسی حد تک اجزائے کلام (اسم، فعل، حرف) کی نحوی ترتیب سے میل کھاتے ہیں، گو یہ تعلق اتنا گہرا نہیں جتنا کہ پہلے سمجھا جاتا تھا۔ تاہم گرامر سے گمراہ ہو جانا آسان ہے؛ بالخصوص، اگر وہ تمام زبانیں جو ہم جانتے ہوں، ایک ہی خاندان سے متعلق ہوں۔ کچھ عالم لوگ ہمیں بتاتے ہیں کہ بعض زبانوں میں اجزائے کلام کا امتیاز موجود نہیں ہے۔ بہت سی زبانوں میں یہ اس سے بے حد مختلف ہے جس کے ہم انڈو یورپین زبانوں میں عادی ہیں۔ ہماری زبان کو بعض اتفاقات سے دو چار ہونا پڑا۔ ان اتفاقات نے زبان پر بعض اثرات مرتب کیے۔ اگر آپ ان اتفاقی اثرات کو مابعدالطبیعیاتی اہمیت دینے سے باز رہنا چاہتے ہوں تو مندرجہ بالا حقائق کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔

یہ غور کرنے کے لیے کہ الفاظ کے معانی کیا ہیں، اسم معرفہ سے بحث کا آغاز کرنا زیادہ قدرتی دکھائی دیتا ہے۔ لہٰذا ہم دوبارہ 'نپولین' کو اپنی مثال کے طور پر پیش کریں گے۔ جب ہم کوئی

اسم معرفہ استعمال کرتے ہیں تو عام طور پر ہمارا معیار یہ ہوتا ہے کہ ہم ایک معین ہستی مراد لے رہے ہیں یعنی وہ خاص فرد جسے نپولین کہا جاتا تھا ۔ لیکن جس چیز کو ہم ایک شخص کی حیثیت سے جانتے ہیں وہ اتنی سیدھی سادی نہیں ہے ۔ ممکن ہے ایک واحد مفرد ایغو[1] ایسی ہو جسے نپولین کہا جاتا تھا اور جو ولادت سے مرگ تک سربسر ایک ہی جیسی رہی ۔ یہ ثابت کرنے کے لیے کہ یوں نہیں ہوا ، کوئی طریقہ نہیں ہے ۔ لیکن یہ فرض کرنے کے لیے بھی کہ معاملہ یوں ہی تھا ، کوئی معقول وجہ نہیں ہے ۔ نپولین ، جیسا کہ وہ لوگوں کے تجربے میں آیا اور جانا گیا ، آہستہ آہستہ تغیر پذیر ہیئتوں کے ایک شمارے پرمشتمل تھا ۔ پہلے رین رین ، ٹین ٹین کرتا ، دودھ پیتا بچہ ، پھر ایک لڑکا ، پھر ایک دبلا پتلا اور خوب صورت نوجوان ، پھر ایک موٹا مکروہ شخص ، جو شان دار طریقے پر ملبوس ہوتا ۔ ہیئتوں کا یہ شمارہ اور کئی قسم کے واردے جو اُن ہیئتوں سے بعض قسم کے تعلیلی رشتے رکھتے تھے ، نپولین کو تعین دیتے ہیں ، یعنی جیسا کہ وہ لوگوں کے تجربے میں آیا اور جانا گیا ، لہذا وہ نپولین ہیں یعنی جہاں تک وہ تجربے میں آئی ہوئی حقیقت کا ایک جزو ہے ۔ نپولین واردوں کے پیچیدہ شماروں کا نام ہے ۔ یہ شمارے تعلیلی قوانین کی رو سے آپس میں بندھے ہوئے ہیں ۔ کسی لفظ کی مختلف صورتوں (Instances) کی طرح ان شماروں کی وابستگی مشابہت کی بنا پر نہیں ۔ کیوں کہ چاہے ایک آدمی آہستہ آہستہ بدلتا ہے اور دو قریب قریب ہم وقت موقعوں پر ایک ہی جیسی ہیئتوں کو ظاہر کرتا ہے ، یہ مشابہتیں تو اس شخص کو تعین نہیں دیتیں جیسا کہ ، مثال کے طور پر ، طربیۂ سہو و خطا (Comedy of errors) سے ثابت ہوتا ہے ۔

اس طرح ایک اسم معرفہ کے معاملے میں جبکہ لفظ بہ ذات خود حرکات کے ایک ہی جیسے شماروں کا سلمیہ ہے ، لفظ کا معنی واردوں کا ایک شمارہ ہے ۔ یہ وارد ایک دوسرے سے وابستہ ہوتے ہیں اور اس وابستگی کا باعث تعلیلی قوانین کی وہ مخصوص نوع ہے جو واردوں

---

(۱) Single simple ego.

کو من حیث المجموع ایک شخص بنا دیتی ہے یا ایک حیوان یا ایک شے ، اگر وہ نام کسی آدمی کی بجائے کسی حیوان یا شے پر عاید ہوتا ہو ۔ نہ تو لفظ دنیا کے اساسی غیر منقسم مکّونات میں سے کوئی چیز ہے ، نہ وہ جس کا یہ نام لیتا ہے ۔ اساسی آنی موجودوں (Ultimate brief existents) میں سے کسی ایک کو بھی ملقب (Designate) کرنے کا زبان میں کوئی سیدھا سادہ طریقہ نہیں ہے ۔ میری مراد ان اساسی آنی موجودوں سے ہے جو اس اجتماع کو ترکیب دیتے ہیں جسے ہم شخص یا چیز کہتے ہیں ۔ اگر ہم ایسے موجودوں کی بات کرنا چاہیں ، اور یہ نوبت فلسفے کے سوا کم ہی آتی ہے ، تو ہمیں یہ کام کسی محنت سے بنائی ہوئی بندش کے ذریعے کرنا پڑے گا ۔ مثلاً ''وہ بصری حس جو میرے احاطۂ بصارت (Field of vision) میں مرکزی حیثیت رکھتی تھی ، یکم جنوری ۱۹۱۹ء کی دوپہر کو'' ایسے اساسی مفردوں (Ultimate simples) کو میں 'جزیوں' کا نام دیتا ہوں ۔ اگر جزیے اسم ہائے معرفہ بن جائیں تو اس میں کوئی امکان سے بعید بات نہ ہوگی اور بلا شبہ وہ اسم ہائے معرفہ ہوتے اگر زبان کی ایجاد سائنسی طریقے پر تربیت یافتہ مبصرین ، فلسفے اور منطق کے مقاصد کی غرض سے کرتے ۔ لیکن چوں کہ زبان عملی غایات کے لیے ایجاد کی گئی جزیے یک سر بے نام ہی رہ گئے ۔

عملی غایات کے اعتبار سے فی الواقعہ جزیے جو حس میں زیر تجربہ آتے ہیں ، کچھ زیادہ اہم نہیں ۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ہمارا سروکار ان پورے کے پورے نظاموں سے ہے جن میں جزیے منسلک ہوتے ہیں اور جن کی وہ نشانیاں ہیں ۔ ہم کچھ دیکھتے ہیں اور یہ دیکھی ہوئی چیز ہمیں یوں کہنے پر آمادہ کرتی ہے 'ہیلو جونز یہاں ہے' اور یہ امر واقعہ کہ جو کچھ ہم دیکھ رہے ہیں ، جونز کی نشانی ہے (اس بنا پر کہ جو کچھ ہم دیکھ رہے ہیں وہ جونز کو وجود دینے والے جزیوں میں سے ایک ہے) ہمارے لیے بہ نسبت اصل جزیے کی ذات کے زیادہ دل چسپی کا باعث ہے ۔ لہٰذا ہم جونز کا نام جزیوں کے تمام سلسلوں پر عاید کر دیتے ہیں ۔ لیکن ان فرد فرد جزیوں (Separate particulars) کو

جو سلمیہ کو مرتب کرتے ہیں ، علیحدہ علیحدہ نام دینے کی زحمت گوارا نہیں کرتے ۔

اسمائے معرفہ کے بعد اب ہم اسمائے نکرہ کی طرف آتے ہیں ، مثلاً 'آدمی' ، 'بلی' ، 'مثلث' ۔ کسی 'آدمی' جیسے لفظ سے ، اسمائے معرفہ پر عائد ہونے والے جزیوں کے مجموعوں (Collections) کی تمام جماعت مراد لی جا سکتی ہے ۔ جماعت یا نوع کے تمام ارکان کسی مشابہت یا مشترک خصوصیت کی بنا پر باہم مجتمع کر لیے جاتے ہیں ۔ تمام انسان بعض اہم صورتوں میں ایک دوسرے سے مشابہ ہوتے ہیں لہذا ہمیں ایسے لفظ کی ضرورت ہوتی ہے جو ان سب پر عائد ہو ۔ ہم کسی نوع کے افراد کے بارے میں اسمائے معرفہ کا استعمال محض اس وقت کرتے ہیں جب کہ وہ افراد اہم عملی صورتوں میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں ۔ دیگر صورتوں میں ہم یوں نہیں کرتے ۔ مثال کے طور پر یوں کہہ لیجیے کہ ایک کرچھا ــــــ آگ کرودنے کا ــــــ بس ایک کرچھا ہی ہے ۔ ہم ایک کو 'جونز' اور دوسرے کو 'پیٹر' نہیں کہتے ۔

الفاظ کی ایک بڑی جماعت کھانا ، چلنا ، بولنا جیسے الفاظ پر مشتمل ہے ۔ ان الفاظ سے مراد ملتے جلتے واردوں کا کوئی سلمیہ ہے ۔ پاؤں پاؤں چلنے کی دو صورتیں تو اس وجہ سے ایک ہی نام پاتی ہیں کہ وہ ایک دوسرے سے مشابہ ہوتی ہیں ، در حالیکہ جونز کی دو صورتیں اس لیے ایک ہی نام پاتی ہیں کہ وہ تعلیلی حیثیت سے مربوط ہوتی ہیں ۔ تاہم عملی حیثیت سے کسی ایسے لفظ جیسا کہ 'چلنا' اور کسی ایسے اسم نکرہ جیسا کہ 'آدمی' میں کوئی واضح امتیاز قائم کرنا مشکل ہے ۔ چلنے کی ایک مثال کسی ایک لمحے میں مرکوز نہیں کی جا سکتی ۔ چلنا ایک ایسا تسلسل عمل ہے جو وقت کا تابع ہے ۔ اس عمل کے زیادہ پہلے اور زیادہ بعد کے حصوں میں ایک ایسا ہی تعلیلی رشتہ ہے ، جیسا کہ جونز کی زیادہ پہلے اور زیادہ بعد نظر آنے والی صورتوں میں ۔ اسی طرح 'چلنے' کی ایک مثال ، 'آدمی' کی ایک مثال سے مختلف ہوتی ہے تو محض اس بنا پر کہ یہ مختصر سی زندگی رکھتی ہے ۔ ایک خیال یہ بھی ہے کہ چلنے کی کوئی مثال جونز کے مقابلے میں

غیر حقیقی ہے لیکن یوں معلوم دیتا ہے کہ یہ غلط اندازے پر مبنی ہے ۔ ہم سمجھتے ہیں کہ جونز چلتا ہے اور چلنا وجود میں نہ آتا اگر کوئی جونز جیسا وجود چلنے کے لیے نہ ہوتا ۔ لیکن یہ بھی اتنا ہی سچ ہے کہ جونز جیسی چیز نہ ہوتی اگر اس کے لیے کوئی چیز چلنے جیسی نہ ہوتی ۔ یہ رائے کہ افعال کی ادائگی کسی فاعل (Agent) کے وجود کو لازم رکھتی ہے ، اسی قسم کی تنقید کی مستوجب ہے جیسی کہ یہ رائے کہ سوچنا کسی سوچنے والے کو یا کسی ایغو کے وجود کو لازم رکھتا ہے اور اس بات کو ہم نے پہلے خطبے میں ہی مسترد کردیا تھا ۔ یوں کہنا کہ یہ جونز ہے جو چل رہا ہے ، محض یہ کہنا ہے کہ زیر بحث 'چلنا' واردوں کے ان تمام شماروں کا ایک حصہ ہے جو شمارے کہ جونز کی ذات سے عبارت ہیں ۔ منطقی اعتبار سے اس میں کوئی غیر ممکن چیز نہیں ہے کہ چلنا بہ حیثیت ایک جداگانہ مظہر کے واقع ہو اور یہ جداگانہ مظہر ایسے شماروں کا کوئی حصہ نہ بنتا ہو جنھیں ہم ایک 'شخص' کہتے ہیں ۔

لہذا ہم کھانے ، چلنے ، بولنے جیسے الفاظ کو 'بارش' 'طلوع آفتاب' 'برق' جیسے الفاظ کے ساتھ جو عام معنی میں افعال کو ظاہر نہیں کرتے ، ہم نوع قرار دے سکتے ہیں ۔ ضمناً یہ الفاظ واضح کرتے ہیں کہ ہم علم نحو کے اجزائے کلام سے متعلق امتیازات پر کس قدر کم بھروسہ کر سکتے ہیں کیوں کہ اسم 'Rain' اور فعل 'Rain' صریحاً موسمیاتی واردوں (Meteriological occurence) کی ایک ہی نوع کو ظاہر کرتے ہیں ۔ کسی ایسے لفظ سے اظہار پانے والی اشیا کی نوع اور کسی اسم نکرہ سے اظہار پانے والی اشیا یعنی 'آدمی' ، 'سبزی' یا 'سیارہ' وغیرہ کی نوع میں فرق ہے تو یہ کہ اس قسم کی چیز جو (مثلاً) 'برق' کے تحت آتی ہے بہت زیادہ مفرد[1] قسم کی ہے ، بہ نسبت (یوں کہہ لیجیے) ایک منفرد[2] انسان کے ۔ (میں برق کا ذکر بہ حیثیت ایک قابل حس مظہر کے کر رہا ہوں نہ کہ جس طرح اسے طبیعیات میں بیان کیا جاتا ہے) یہ فرق درجے کا ہے نوع کا نہیں ہے ۔

---

(۱) Simple

(۲) Individual man

لیکن عام خیال کی رو سے کسی ایسے عمل میں جو تابش برق کی مانند مکمل طور پر حال محلّی (Specious present) میں محدود کیا جا سکتا ہے اور اس عمل میں جو حیات انسانی کی مانند مشاہدے، حافظے اور تعلیلی رشتوں کی فہم و تفہیم سے تھوڑا تھوڑا کر کے اکٹھا کیا جاتا ہے، بڑا فرق ہے۔ لہذا وسیع معنوں میں بات کرتے ہوئے ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ اس قسم کا لفظ جس سے ہم بحث کر رہے ہیں ایک ہی جیسے واردوں کے ایک سلمیے کو ظاہر کرتا ہے اور ہر ایک وارده (عام طور پر) بہت زیادہ مختصر ہوتا ہے اور بہت زیادہ کم مرکب کسی ایک شخص یا چیز کی نسبت۔ الفاظ خود، جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے، اسی قسم کے ایک ہی جیسے واردوں کے سلمیے ہیں۔ یوں ایک لفظ میں اور اس کے ایسے معنی میں جیسے کہ مندرجہ بالا قسم کے الفاظ میں پائے جاتے ہیں، بہ نسبت دیگر قسم کے لفظوں کے زیادہ منطقی مناسبت (Logical affinity) موجود ہے۔

ایسے الفاظ میں جو ہم ابھی زیر غور لاتے رہے ہیں اور ایسے الفاظ میں جیسے کہ 'سفید'، 'گول'، جو کیفیات کا اظہار کرتے ہیں، کچھ بہت زیادہ فرق نہیں ہے۔ بڑا فرق یہ ہے کہ 'سفید'، 'گول' جیسے الفاظ کسی عمل کو ظاہر نہیں کرتے، ذرہ برابر بھی نہیں؛ وہ بس دنیا کے جامد خدوخال کو ظاہر کرتے ہیں۔ برف گرتی ہے اور سفید ہے، گرنا ایک عمل ہے 'سفید' عمل نہیں ہے۔ آیا کوئی ایسا 'کلیہ'[1] موجود ہے جسے سفیدی کہا جاتا ہے یا آیا سفید چیزوں کی تعریف اس طرح کرنی پڑے گی کہ وہ چیزیں جو کسی معیاری چیز سے مشابہت رکھتی ہیں، یوں کہہ لیجیے تازہ تازہ گری ہوئی برف سے۔ یہ ایسا سوال ہے جس سے پہلو تہی کر لینا چاہیے۔ میرے اعتقاد میں یہ بالکل ناقابل حل ہے۔ بحث کے لیے ہم لفظ سفید سے مشابہ جزیوں کا کوئی ایک سلمیہ یا مشابہ جزیوں کے گروہ مراد لے سکتے ہیں اور مشابہت جامد کیفیت کی رو سے ہو گی نہ کہ عمل کی رو سے۔

منطقی نقطۂ نظر سے اہم نوع الفاظ کی وہ ہے جو نسبت کو ظاہر

(۱) Universal

کرتی ہے ۔ جیسا کہ ، 'میں' 'اوپر' 'پہلے' 'زیادہ بڑا' وغیرہ وغیرہ ۔ ان الفاظ میں سے کسی ایک لفظ کے معنی سابقہ انواع کے کسی لفظ کے معنی سے بہت بنیادی طور پر مختلف ہوتے ہیں کیوں کہ الفاظ کی یہ نوع سابقہ انواع کی نسبت زیادہ مجرد (Abstract) اور منطقی حیثیت سے زیادہ مفرد ہے ۔ اگر ہمیں منطق سے ہی سروکار ہوتا تو ان الفاظ پر بہت زیادہ وقت صرف کرنا پڑتا لیکن چونکہ یہاں ہماری دل چسپی نفسیات سے ہے ، ہم محض ان کی مخصوص سیرت کو مد نظر رکھیں گے اور آگے بڑھ جائیں گے ، کیوں کہ منطقی صنف بندی ہمارا اولین مقصود نہیں ہے ۔

اب ہم اس سوال پر غور کریں گے کہ جب یوں کہا جاتا ہے کہ کوئی شخص کسی ایک لفظ کو سمجھتا ہے تو ہمارا مطلب کیا ہوتا ہے ۔ سمجھنے سے یہاں وہ صورت مراد ہے جس میں کوئی شخص ایک لفظ کو اپنی (مادری) زبان میں سمجھتا ہے نہ کہ اس زبان میں جس سے وہ ناواقف ہے ۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایک شخص ایک لفظ کو سمجھتا ہے جب (ا) مناسب حالات اسے وہ لفظ استعمال کرنے پر آمادہ کریں (ب) اس لفظ کی ساعت اس کے افعال میں مناسب رد عمل (Suitable behavious) کا باعث بنے۔ ان دونوں صورتوں کو ہم بالترتیب فعالی اور انفعالی تفہم (Active and passive understanding) کہہ سکتے ہیں ۔ کتنے اکثر اوقات کسی لفظ کا انفعالی تفہم رکھتے ہیں ، فعالی تفہم نہیں رکھتے کیوں کہ وہ الفاظ کو استعمال نہیں کر سکتے۔

کسی شخص کے ایک لفظ کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ یہ بھی جانتا ہو کہ اس کے معنی کیا ہیں ''یعنی یوں کہ وہ کہہ سکے اس لفظ کے یہ یہ معانی ہیں'' الفاظ کو سمجھنا اس بات پر محمول نہیں ہے کہ ان کی لغوی تعریفات معلوم ہوں یا انسان اس قابل ہو کہ ان اشیا کی تخصیص کر سکے جن کے حق میں وہ الفاظ موزوں ہیں ۔ ایسی سمجھ لغت نویس حضرات اور طالب علموں کو تو میسر آسکتی ہے لیکن عام انسانوں کو عام زندگی میں میسر نہیں آ سکتی ۔ زبان کو سمجھنا

کافی حد تک کرکٹ کو سمجھنے کے مترادف[1] ہے ۔ یہ عادت کا معاملہ ہے ۔ ایک شخص نے خود اس کی عادت ڈال لی ہے اور درست طور پر فرض کر لیتا ہے کہ دوسروں نے بھی اس عادت کو حاصل کر لیا ہوگا ۔ یوں کہنا کہ ایک لفظ کے فلاں فلاں معانی ہیں ، یہ کہنے کے برابر نہیں ہے کہ جو لوگ لفظ کو صحیح طور پر استعمال کرتے ہیں انھوں نے کبھی یہ بھی سوچا ہے کہ وہ معانی کیا ہیں ۔ لفظ کا استعمال پہلے آتا ہے اور معنی اس میں سے اخذ کیے جاتے ہیں ، مشاہدے اور تجزیے سے ۔ علاوہ ازیں ایک لفظ کے معنی بالکل معین نہیں ہو سکتے ۔ کم و بیش حد تک دھندلا پن موجود رہتا ہے ۔ معنی ہدف کی مانند ایک رقبہ (Area) ہے ۔ ممکن ہے یہ 'سانڈ کی آنکھ' رکھتا ہو لیکن پھر بھی نشانے کے ارد گرد کے حصے کم و بیش معنی کی زد میں ہوتے ہیں ۔ یوں کہہ لیجیے کہ جوں جوں ہم 'سانڈ کی آنکھ' سے آگے بڑھیں معنی کی زد میں آنے والا رقبہ کم سے کم تر ہوتا جاتا ہے اور خود 'سانڈ کی آنکھ' چھوٹی سے چھوٹی ہوتی جاتی ہے لیکن 'سانڈ کی آنکھ' ایک واحد نقطے تک کبھی نہیں سکڑتی ، اور ہمیشہ ایک مشکوک خطہ چاہے یہ کتنا ہی مختصر کیوں نہ ہو آنکھ کے ارد گرد باقی رہ جاتا ہے ۔

جب ایک اوسط سامع بقدر مطلوب اثر پذیر ہو تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ لفظ 'ٹھیک' (Correct) استعمال ہوا ہے ۔ لفظ کے ٹھیک ہونے کی یہ ادبی نہیں بلکہ نفسیاتی تعریف ہے ۔ ادبی تعریف اوسط سامع کی جگہ گئے گزرے زمانے کے کسی اعلیٰ تعلیم یافتہ شخص کو لا بٹھائے گی ۔ اس تعریف سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ صحیح بولنا ، ٹھیک ٹھیک لکھنا مشکل کام ہو کے رہ جائے ۔

کسی لفظ کا اپنے معنی کے ساتھ تعلق ایک تعلیلی قانون کی نوعیت رکھتا ہے ۔ یہ تعلیلی قانون ہمارے لفظ کے استعمال پر حاوی ہوتا ہے اور

---

(۱) اسی نقطۂ نظر کو 'فکر' کے تجزیے پر عاید کر کے جے ۔ بی واٹسن نے اپنی دونوں کتابوں 'Behaviour' اور ''Psychology from the Stand point of a Behaviourist'' (Lippincott 1919, Chap. IX) میں بڑے شد و مد کے ساتھ پیش کیا ہے

جب ہم اس لفظ کو استعمال ہوتا سنیں تو یہی تعلیلی قانون ہمارے افعال پر حکمرانی کرتا ہے ۔ کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ کیوں ایک شخص جو ایک لفظ کو صحیح استعمال کرتا ہے ، اس لفظ کا مطلب بتانے کے لیے بھی کسی ایسے سیارے سے زیادہ مکلّف ٹھہرایا جائے کہ جو اگر صحت رفتار سے محو گردش ہے تو یہ بھی بتائے کہ کیپلر(Kepler)کے قوانین کیا ہیں ۔

اس بات کی تشریح کے لیے کہ فقروں اور لفظوں کو سمجھنے کے کیا معانی ہیں آئیےموقع محل کی مثالیں لیں ۔

فرض کیجیے آپ لندن کے شہر میں کسی بد حواس دوست کے ساتھ گشت لگا رہے ہیں اور کسی گلی کو عبور کرتے وقت آپ کہتے ہیں ''دیکھیے وہ ! وہاں ایک موٹر آرہی ہے'' آپ کا دوست کسی ذہنی سہارے (میانجی Intermediary) کے بغیر ہی ادھر اُدھر نگاہ گھمائے گا اور کود کر ایک طرف ہو جائے گا ۔ ضروری نہیں کہ کوئی خیالات ہی ذہن میں آئے ہوں ۔ ممکن ہے عضلات کے کچھاؤ کے فوراً بعد یہ عملی صورت رونما ہو گئی ہو اور یہ فعل یوں سر انجام پا گیا ہو ۔ آپ کا دوست الفاظ کے معانی سمجھتا ہے کیوں کہ اس سے صحیح حرکات سرزد ہوتی ہیں ۔ ایسی سمجھ کا تعلق اعصاب اور دماغ سے ہو سکتا ہے ان عادتوں کی صورت میں جو انھوں نے زبان سیکھتے وقت سیکھ لیں ۔ یوں جسے ہم ان معانی میں سمجھ یا تفہم کہتے ہیں اسے خالص عضویاتی تعلیلی قوانین میں تحویل کیا جا سکتا ہے ۔

اگر آپ یہی بات کسی فرانسیسی سے کہیں جسے انگریزی زبان کا تھوڑا سا علم ہو تو وہ دل ہی دل میں کچھ گن گن کرے گا جسے آپ یوں ادا کر سکتے ہیں :

''Que dit-it ? Ah Qui une automobile''

اس کے بعد ، باقی صورت تو وہی انگریزی والی ہوگی ۔ واٹسن اس بات پر بضد ہوگا کہ گن گناہٹ نے ضرور ابتدائی گفتار کی کوئی صورت اختیار

کی ہوگی ۔ ہماری دلیل یہ ہوگی کہ ممکن ہے یہ گن گناہٹ محض تمثالچی (Merely imaged) ہو ۔ خیر یہ نکتہ موجودہ بحث کی رو سے اہم نہیں ہے ۔

اگر آپ یہی بات کسی بچے سے کہیں جو ابھی لفظ 'موٹر' کے معنی تو نہیں جانتا لیکن دیگر الفاظ جو آپ استعمال فرما رہے ہیں ، انہیں جانتا ہے تو آپ اس کے ذہن میں تذبذب و اضطراب کا احساس بیدار کر دیں گے ۔ آپ کو اشارہ کرنا ہوگا اور کہنا ہوگا ''وہ دیکھو وہاں موٹر چلی آ رہی ہے'' اس کے بعد بچہ لفظ موٹر کو کم و بیش جان جائے گا ، چاہے وہ ریل گاڑیوں اور سڑک کوٹنے والے انجنوں کو بھی اسی فہرست میں شامل کیوں نہ کرلے ۔ اگر یہ پہلا موقع تھا جب بچے نے لفظ موٹر سنا تو ممکن ہے جب بھی وہ پھر یہی لفظ سنے وہ کافی دیر تک اس پہلے سین کا بھی ذہن میں اعادہ کرتا رہے ۔

اب تک ہم نے الفاظ کو سمجھنے کے چار طریقے دریافت کیے ہیں :

(۱) مناسب موقعوں پر آپ لفظ کو بر محل استعمال کرتے ہیں ۔
(۲) جب آپ اسے سنیں تو موزوں فعل سرزد ہوتا ہے ۔
(۳) آپ لفظ کو کسی دوسرے لفظ سے متلازم کرتے ہیں (مثلاً کسی مختلف زبان کے لفظ سے) تو یہ نیا لفظ کردار پر موزوں اثر مرتب کرتا ہے ۔

(۴) جب لفظ پہلے پہل سیکھا جا رہا ہو تو آپ اسے کسی چیز سے تلازم دے سکتے ہیں یعنی اس چیز سے جو لفظ سے مراد لی جاتی ہے یا جو چیز کہ ان متنوع اشیا کی نمائندگی کر سکتی ہے ، جو لفظ سے مراد لی جا سکتی ہیں ۔

چوتھی صورت میں 'لفظ' تلازم کی بنا پر کسی قدر وہی تعلیلی تاثیر (Causal efficacy) حاصل کر لیتا ہے جس کی کہ چیز خود اہل ہے ۔ لفظ 'موٹر' بھی آپ کو ایک طرف کود جانے پر مائل کر سکتا ہے بعینہ جس طرح موٹر کر سکتی ہے لیکن لفظ آپ کی ہڈیاں تو نہیں توڑ سکتا ۔

وہ معلولات جو ایک لفظ اپنی چیز کے ساتھ مشترک رکھ سکتا ہے ، ایسے ہیں جو ان قوانین کی رو سے صادر ہوتے ہیں جو طبیعیات کے عمومی قوانین نہیں ہیں ، یعنی یہ معلولات ان قوانین کی رو سے صادر ہوتے ہیں جو ، اصطلاحی زبان میں ، محض میکانکی حرکات کے برعکس حیوی حرکات (Vital movements) پر مشتمل ہوتے ہیں ۔ جس لفظ کو ہم سمجھتے ہیں اس کے معلولات ہمیشہ حافظی مظاہر ہوتے ہیں ، ان ہی معانی میں جن کی تشریح خطبۂ چہارم میں آ چکی ہے ، یعنی جہاں تک ان معلولات کے ہم شکل یا مشابہ ہونے کا تعلق ہے ان معلولات سے جو چیز بہ ذات خود عاید کر سکتی ہے ۔

تاحال ہم نے الفاظ کے جس قدر استعمالات پر غور کیا ہے ، کرداریت کے طرز تحقیق سے ان کا احتساب کیا جا سکتا ہے ۔

لیکن ہم نے ابھی تک صرف موضوع کے ایک پہلو پر غور کیا ہے جسے زبان کا مبرہن استعمال (Demonstrative use) کہنا چاہیے ۔ مقصود اس سے موجودہ ماحول کے کسی خد و خال کی جانب اشارہ کرنا ہوتا ہے ۔ اور زبان کے استعمال کے مختلف طریقوں میں سے یہ محض ایک طریقہ ہے ۔ زبان کے بیانیہ (Narrative) اور تخیّلی (Imaginative) استعمالات بھی ہیں جیسا کہ تاریخ اور ناول میں ۔ چلیے کسی یاد کردہ واقعے کو بیان کرنے کی مثال لیجیے ۔

ابھی ابھی ہم نے ایک بچے کا ذکر کیا تھا جو کسی ایسی گلی کو عبور کرتے وقت جس پر موٹر کار بڑھے آرہی ہو ، اول بار لفظ 'موٹر' سنتا ہے ۔ مابعد ، یوں فرض کر لیجیے کہ بچہ یہ واقعہ یاد رکھتا ہے اور کسی کو سناتا بھی ہے ۔ اس صورت میں کیا فعالی اور کیا انفعالی ، الفاظ کے فہم و تفہیم کی دونوں صورتیں ، الفاظ کے مبرہن استعمال کی صورت سے مختلف ہوں گی ۔ بچہ کسی موٹر کو دیکھ نہیں رہا بلکہ محض ایک موٹر کو یاد کر رہا ہے ۔ سامع اس توقع سے ادھر اُدھر نہیں دیکھتا کہ کوئی موٹر آتی ہوگی بلکہ یہ سمجھ رہا ہے کہ کوئی موٹر پہلے کسی وقت آئی تھی ۔ کرداری طرز پر اس وقوعے کا پورا پورا احتساب اور

زیادہ مشکل ہے ۔ اتنی بات عیاں ہے کہ جہاں تک بچے کے سچ مچ یاد کرنے کا تعلق ہے، گزشتہ وقوعے کی کوئی تصویر اس کے ذہن میں موجود ہے اور بچے کے الفاظ اس طرح منتخب ہوتے چلے جاتے ہیں کہ تصویر کو بیان کر سکیں ۔ نیز جہاں تک سامع کا تعلق ہے ، اگر جو کچھ کہا جا رہا ہے وہ اسے سچ مچ سمجھ رہا ہے تو بچے کی ذہنی تصویر کی مانند کم و بیش کوئی تصویر اس کے ذہن پر وارد ہو رہی ہے ۔ یہ سچ ہے کہ الفاظ کو استعمال کرنے کی عادت کے طفیل اس تسلسل عمل کو کوتاہ کیا جا سکتا ہے ۔ ممکن ہے بچہ سچ مچ اس واقعہ کو یاد نہ رکھتا ہو بلکہ محض موزوں الفاظ کو بر وقت استعمال کرنے کی عادت سیکھ چکا ہو ، جیسا کسی ایسی نظم کے معاملے میں جسے ہم زبانی یاد رکھتے ہیں، گو ہم اسے یاد کرنے کا عمل یاد نہیں رکھتے۔ اور سامع بھی ممکن ہے محض الفاظ پر ہی غور کرتا ہو اور کوئی متعلقہ تصویر اس کے ذہن پر وارد نہ ہوتی ہو ۔ تاہم الفاظ کے بیانیہ 'معانی' میں جان ڈالنے والی چیز بچے کے حق میں حافظی تمثالچے کا امکان اور سامع کے ضمن میں ایک تخیلی تمثالچے کا امکان ہے ۔ جس حد تک ان 'معانی' کا فقدان ہوگا ہم کہہ سکتے ہیں کہ اسی حد تک الفاظ کی مثال کنکری کی سی ہے جو 'معانی' کے قابل تو ہو سکتی ہے مگر اس وقت وہ 'معانی' اسے حاصل نہیں ۔

تاہم ممکن ہے اسے ایک مبالغہ قرار دیا جائے ۔ الفاظ تن تنہا یعنی تمثالچوں کی وساطت کے بغیر ہی موزوں ہیجانات اور مناسب کردار پیدا کر سکتے ہیں ۔ الفاظ ایک ایسے ماحول میں استعمال کیے جا چکے ہیں جس نے بعض ہیجانات کو جنم دیا ۔ اب ایک امتزاجی عمل (Telescoped process) کی بدولت محض الفاظ اکیلے ہی اس اہل ہیں کہ مشابہ ہیجانات پیدا کر سکیں ۔ بحث کو اسی ڈھب پر جاری رکھتے ہوئے ممکن ہے یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی جائے کہ تمثالچے غیر ضروری ہیں ۔ تاہم حالیہ حقائق کو بیان کرنے اور ایک سراپا (Description) پیش کرنے سے مختلف جوابی افعال مرتب ہوتے ہیں

---

(۱) Counter

اور میرا عقیدہ یہ ہے کہ اس ڈھب پر ہم ان اختلافات کی تشریح نہیں کر سکتے ۔ حسوں کے برعکس تمثالچوں کا ورود وہ عمل ہے جو کسی بیانیہ کے دوران میں متوقع ہوتا ہے ۔ ہم یہ جانتے ہیں کہ اس وقت کسی فعل کے صدور کی حاجت نہیں ۔ اس طرح یہ معلوم دیتا ہے کہ ہمیں اپنے پہلے امتیاز کو قائم رکھنا چاہیے ۔ الفاظ کا مبرہن استعمال تفصیل تو پیش کرتا ہے مگر ان الفاظ سے مقصود حسوں کو بیدار کرنا ہوتا ہے جب کہ وہی الفاظ جب بیانیہ میں استعمال کیے جائیں تو تفصیل تو پیش کرتے ہیں مگر ان سے تمثالچوں کو بیدار کرنا مطلوب ہوتا ہے ۔

یوں ، علاوہ پچھلے چار طریقوں کے جن میں الفاظ معانی کے حامل ہو سکتے ہیں ، ہمارے پاس دو نئے طریقے بھی ہیں ، ایک حافظے کا دوسرا تخیّل کا ، یعنی اس طرح کہنا چاہیے کہ :

(۵) الفاظ کو کسی حافظی تمثالچے کا سراپا کھینچنے کے لیے یا حافظی تمثالچے کے تذکّر کی خاطر استعمال کیا جا سکتا ہے ۔ میرا مطلب یہ ہے کہ اگر حافظی تمثالچہ پہلے سے موجود ہو تو الفاظ اس کا سراپا کھینچنے کے لیے استعمال کیے جا سکتے ہیں یا اگر یہ خود موجود نہ ہو اور اس کی بجائے الفاظ موجود ہوں ، جو ہماری عادت میں داخل ہو چکے ہوں اور جن کے بارے میں ہمیں علم ہو کہ یہ الفاظ کسی گزشتہ تجربے کا سراپا پیش کرنے والے ہیں ، تو ان الفاظ کی مدد سے ہم اس حافظی تمثالچے کا تذکر کر سکتے ہیں ۔

(۶) کسی تخیّلی تمثالچے (Imagination image) کا سراپا پیش کرنے یا اسے خلق کرنے کے لیے بھی الفاظ استعمال کیے جا سکتے ہیں ، یعنی مثال کے طور پر ، کوئی شاعر یا ناول نگار الفاظ کو تخیّلی تمثالچے کا سراپا پیش کرنے کے لیے استعمال کر سکتا ہے یا کسی عام صورت میں حافظی تمثالچے کو کسی قسم کی اطلاع بہم پہنچانے کے لیے معرض وجود میں لایا جا سکتا ہے ، اگرچہ موخرالذکر صورت میں مقصد یہ ہوتا ہے کہ تخیّلی تمثالچہ جب خلق ہو تو اس کے ساتھ یہ

عقیدہ بھی شامل ہو کہ کوئی اس قسم کی چیز وارد ہوئی ۔

الفاظ کو استعمال کرنے کے یہ دو طریقے ، داخلی گفتار میں ان طریقوں کے ورود کے ساتھ مل کر ، مجموعی اعتبار سے 'سوچنے' میں الفاظ کا استعمال ہے ۔ اگر ہم اپنے انداز فکر میں سچے ہیں تو سوچنے میں الفاظ کا استعمال کم از کم ابتدا میں تمثالچوں کا رہین منت ہے اور کرداریت کے زاویۂ نگاہ کو اختیار کرکے ہم مکمل طور پر اس کی تشریح نہیں کر سکتے ۔ حقیقتاً یہ الفاظ کی انتہائی اہم کارکردگی ہے کہ شروع شروع میں تمثالچوں سے تعلق کی بنا پر وہ زمان و مکان کے اعتبار سے دور اُفتادہ اشیا سے بھی ہمارا ناطہ جوڑ دیتے ہیں ۔ جب الفاظ تمثالچوں کے میڈیم کے بغیر کارپرداز ہوں تو یہ کار پردازی ایک امتزاجی عمل کے طفیل معلوم دیتی ہے ۔ اس طرح الفاظ کے معانی کا مسئلہ تمثالچوں کے معنی کے مسئلے سے آ ملتا ہے

'سوچنے کے معاملے' میں اس کارکردگی کو سمجھنے کے لیے جو الفاظ ادا کرتے ہیں ، ہمیں نہ صرف الفاظ کے ورود کے اسباب کو بلکہ الفاظ کے ورود کے نتائج کو بھی سمجھنا ہوگا ۔ الفاظ کے ورود کے اسباب بہ مطابق اس امر کے کہ آیا وہ شے جسے لفظ ادا کرتا ہے حواس کے اعتبار سے غائب ہے یا موجود ، قدرے مختلف بحث کے محتاج ہیں ۔ جب شے موجود ہو تو بہ‌وساطت تلازم کے یہ خود لفظ کا سبب مانی جا سکتی ہے ۔ لیکن جب یہ غائب ہو تو لفظ کے ورود کی تشریح کرداری نظریے سے کرنا اور زیادہ مشکل ہو جاتا ہے ۔ زبان کے استعمال کی عادت نہ صرف الفاظ کے مبرہن استعمال پر مشتمل ہوتی ہے بلکہ الفاظ کے خواہش اور بیان کے اظہار کے استعمال پر بھی ۔ پروفیسر واٹسن زبان کی عادت کے اکتساب کی بحث میں 'بیانیہ' اور 'خواہش' میں الفاظ کے استعمال پر بہت کم توجہ دیتا ہے ۔ وہ کہتا ہے : (Behaviour pp-329-3 0)

'' ممکن ہے ہماری دلیل کی وضاحت 'بکس' کی مثال سے ہو سکے ۔ بکس اُن اشیا میں سے ہے جو بہ‌حیثیت مہیج کے بچے کے ذہن پر کوئی

رد عمل مرتب کرتی ہیں ۔ بچہ بکس کھولتا ، بند کرتا اور اس میں اپنی چیزیں ڈالتا نکالتا ہے ۔ بچے کی نرس جب دیکھتی ہے کہ بچہ ہاتھ پاؤں مارتا ہوا بکس کے پاس جا پہنچا ہے اور ہاتھ لگانے کی کوشش کر رہا ہے تو وہ یوں بول اٹھتی ہے 'بکس ! بکس !' ۔ جب بچہ اسے کھولنے کی کوشش کرتا ہے تو نرس کہتی ہے 'بکس کھولو' ۔ جب بچہ بکس بند کرتا ہے تو کہتی ہے 'بکس بند کر دو' اور جب بچہ گڑیا بکس میں ڈالے تو کہتی ہے 'گڑیا بکس میں ڈالو' ۔ یہ عمل بار بار دھرایا جاتا ہے ۔ رفتہ رفتہ بچہ بکس کو دیکھتے ہی 'بکس بکس' کہنے لگتا ہے ، حالاں کہ بکس کے علاوہ کوئی دوسرا مہیج ، جیسا کہ اس مثال میں نرس کی ہدایات ، موجود نہیں ہوتا ، جو بدایت حال میں جسمانی عادات کا آغاز کرنے والا تھا ۔ اسی طرح جب بچہ بکس کھولتا ہے تو 'بکس کھولو' کہنے لگتا ہے و علیٰ ہذا القیاس ۔ سامنے دکھائی دینے والا بکس اب ایک مہیج بن جاتا ہے ، ایسا مہیج جو جسمانی عادات یا لفظی عادت کو بروئے کار لانے کے اہل ہے ۔ یعنی ارتقا اپنے ساتھ دو چیزیں لے آیا ۔

(۱) کار گزار رابطوں کا ایک شارہ (A series of functional connections) ان قوسوں (Arcs) کے درمیان جو بصری محصل (Visual receptor) سے گلے کے پٹھوں کی طرف جاتی ہیں اور (۲) پہلے سے موجود ، زیادہ ابتدائی طور پر مربوط ، قوسوں کا ایک شارہ یعنی ان قوسوں کا کہ اسی عضو حس (محصّل) سے جسم کے عضلات کی جانب رواں دواں ہیں ——— شے بچے کی نظر سے جا ملتی ہے ۔ وہ اس کی جانب دوڑتا ہے ، اسے پکڑنے کی کوشش کرتا ہے اور کہتا ہے 'بکس' ۔ یہاں تک کہ آخر کار بکس کی جانب جانے کی حرکت کے بروئے کار آئے بغیر ہی لفظ 'بکس' منہ سے نکلنے لگتا ہے ۔ عادت بن جاتی ہے کہ جب بازو کھاونوں سے بھرے ہوں تو بکس کی طرف جایا جائے ۔ بچے کو عادت ڈال دی گئی ہے کہ کھلونے بکس میں جمع کرے ۔ جب اس کے بازو کھلونوں سے لدے ہوئے ہوں اور بکس اپنی جگہ پر موجود نہ ہو تو لفظ کو استعمال کرنے کی عادت وقوع پذیر

ہوتی ہے اور بچہ کہتا ہے 'بکس' ۔ بکس مہیا کر دیا جاتا ہے ، بچہ بکس کھولتا ہے اور کھلونے اس میں جمع کر دیتا ہے ۔ جسے ہم صحیح زبان[1] (True Language) کے استعمال کی عادت کہتے ہیں یہ س کی پیدائش کا آغاز ہے'' ۔ (pp 329-330)[2]

اس اوپر کے پیرے میں بکس کی موجودگی میں لفظ 'بکس' کے استعمال سے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے اس پر زیادہ وقت ضائع کرنے کی ضرورت نہیں ۔ لیکن بکس کی عدم موجودگی میں لفظ 'بکس' کے استعمال سے متعلق ایک مختصر سا فقرہ جو اوپر آ چکا ہے ، قابل غور ہے یعنی ''جب اس کے بازو کھلونوں سے لدے ہوئے ہوں اور بکس اپنی جگہ پر موجود نہ ہو تو لفظ کو استعمال کرنے کی عادت وقوع پذیر ہوتی ہے اور بچہ کہتا ہے 'بکس' ۔ صرف اسی قدر کہہ دینا ناکافی ہے کیوں کہ عادت تو یہ رہی ہے کہ لفظ بکس کو اس وقت استعمال کیا جائے جب بکس موجود ہو اور ہمیں وضاحت کرنا ہوگی ان صورتوں کی جن میں بکس تو موجود نہ ہو مگر عادت کی تو سیع (Extension) جاری ہو ۔

اب جب کہ ہم تمثالچوں کو تسلیم کر چکے ہیں ، ہم کہہ سکتے ہیں کہ بکس کی عدم موجودگی میں بکس کا تمثالچہ لفظ 'بکس' کا باعث بنتا ہے ۔ ممکن ہے یہ بات سچ ہو یا نہ ہو، حقیقت یہ ہے کہ بعض صورتوں میں یہ سچ ہے مگر اسے قاعدہ کلیہ قرار نہیں دیا جا سکتا ۔ تاہم اگر یہ بات سب صورتوں میں سچ بھی ہوتی تو زیر غور مسئلے کو جس زاویے سے ہم جانچنا چاہتے ہیں اس میں محض خفیف سی تبدیلی کی ضرورت لاحق ہوتی یعنی اس صورت میں ہمیں یہ پوچھنا چاہیے کہ کیا چیز بکس کے تمثالچہ کو بیدار کرنے کا باعث بنتی ہے ۔ ممکن ہے آپ یہ کہنے پر آمادہ ہوں کہ بکس کی خواہش ہی اس تمثالچے کا باعث بنتی ہے ۔ لیکن جب اس رائے

---

(۱) زبان صحیحیہ ۔

(۲) اپنی تازہ تصنیف میں بھی (جس کا حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے) پروفیسر واٹسن نے عین اسی قسم کی آراء کا اظہار کیا ہے ۔

کو گہری نظر سے دیکھا جائے تو ہم یہ فرض کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ بچہ بکس کا 'تمثالچہ یا لفظ 'بکس' ، ذہن میں رکھے بغیر بکس کی خواہش کر سکتا ہے ۔ یوں خواہش کا ایک نیا نظریہ لازم ٹھہرے گا جو ممکن ہے بیشتر صحیح ہو ، اور میں سمجھتا ہوں کہ صحیح ہے ۔ لیکن اس نظریے کا طرۂ امتیاز یہ ہے کہ یہ خواہش کو حقیقتاً وارد ہونے والی چیزوں کی فہرست سے خارج کر دیتا ہے ، اور یوں میکانکس میں قوت (Force) کی طرح خواہش کو محض ایک مفید مطلب افسانہ (Convenient fiction) بنا دیتا ہے ۔ ایسے نظریے کے مطابق خواہش بہ حیثیت ایک علت صحیحیہ (True cause) کے باقی نہیں رہتی بلکہ بعض اعمال کو بیان کرنے کا ایک قریبی راستہ بن جاتی ہے ۔

بکس کی عدم موجودگی میں 'لفظ' یا 'تمثالچہ' کے ورود کی تشریح کرنے کے لیے ہمیں یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ کوئی نہ کوئی ایسی چیز یا تو ماحول میں یا خود ہماری اپنی حسّوں (Sensations) میں موجود ہے جو اکثر اوقات کم و پیش اسی وقت وارد ہوتی رہی ہے جب کہ لفظ بکس وارد ہوا ۔ ان قوانین میں سے ایک ، جو نفسیات یا عصبی عضویات (Nerve-physiology) کو طبیعیات سے ممتاز کرتے ہیں ، یہ ہے کہ جب دو چیزیں زمانی اعتبار سے متصل رہی ہوں تو دونوں میں سے کوئی ایک اپنے وقت پر دوسری کی یاد تازہ کروانے آ جاتی ہے[1] ۔ عادت اور تلازم دونوں اسی حقیقت پر مبنی ہیں ۔ اس طرح ، زیر بحث معاملے میں بسا اوقات ایسا ہوا کہ ادھر بچے کے بازو کھلونوں سے بھرے ، اُدھر بکس سامنے رکھ دیا گیا اور پھر بکس سامنے رکھتے ہی لفظ 'بکس' زبان سے ادا کر دیا گیا ۔ بکس بہ ذات

---

(۱) اگر آپ اس قانون کا زیادہ صحیح صحیح بیان دیکھنا چاہیں اور ان حد بندیوں سے بھی آگاہ ہونا چاہیں جن کا تجربات نے پتا دیا ہے تو اے والگیمتھ کا مقالہ دیکھیے :
("On Memory and the Direction of Association")

خود طبیعیاتی قوانین کا مطیع ہے اور بچہ چاہے جتنے بھی کھلونے بازؤں میں لیے پھرے بکس خود حاضر ہونا گوارا نہیں کرتا ، گو ماضی میں اکثر یہ کھلونوں کے ساتھ ساتھ موجود رہا ہو ۔ ہمیشہ یہی صورت رہے گی بہ شرطیکہ یہ ایسی جگہ رکھا گیا ہو کہ بچے کی اختیاری حرکات اس تک راہ نہ پا سکیں ۔ لیکن لفظ 'بکس' اور بکس کا تمثالچہ قانون عادت کے تابع ہیں ۔ پس دونوں کے ضمن میں اس امر کا امکان ہے کہ وہ کھلونوں سے بھرے ہوئے بازوؤں سے پیدا ہو جائیں اور ہم عمومی قاعدے کے طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ جب کبھی ہم کوئی لفظ استعمال کرتے ہیں ، کیا اونچی اونچی ، کیا چپکے چپکے ، کوئی حس یا تمثالچہ (کہ ان میں سے کوئی بھی بہ ذات خود لفظ ہو سکتا ہے) ایسا ہوتا ہے جو اکثر اوقات اُسی وقت وارد ہوا ہوتا ہے جب کہ لفظ وارد ہوا اور اب عادت کی رو سے لفظ کو پیدا کرتا ہے ۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ عادت کا قانون ان الفاظ کی اشیا کی عدم موجودگی میں استعمال الفاظ کے احتساب کو کافی ہے ۔ یہی نہیں بلکہ عادت کا قانون تمثالچوں کو داخل بحث کیے بغیر اکیلا ہی اس گتھی کو سلجھانے کے لیے کافی ہوگا ۔ بنابرین ، گو تمثالچے نا قابل انکار حقیقت دکھائی دیتے ہیں ، ہم تمثالچوں کے حق میں کوئی وافر دلیل (Additional) الفاظ کے استعمال سے اخذ نہیں کر سکتے کیوں کہ الفاظ کے استعمال والی بات نظری اعتبار سے ، تمثالچوں کو وارد بحث کیے بغیر تشریح پا سکتی ہے ۔

جب ہم کسی لفظ کو سمجھتے ہیں تو اس لفظ ، اور جو کچھ اس کا 'مطلب' ہوتا ہے اس کے تمثالچوں کے مابین ، دو طرفہ تلازم (Reciprocal association) موجود ہوتا ہے ۔ ممکن ہے تمثالچے ہمیں وہ الفاظ استعمال کرنے پر آمادہ کریں جو ان تمثالچوں کے معانی قرار دیے جاتے ہیں اور یہ الفاظ ، جب سنے جائیں ، تو اپنی نوبت پر موزوں تمثالچے پیدا کرنے کا باعث ہوں ۔ یوں گفتار ، اپنے سامعین میں وہ تمثالچے پیدا کرنے کا ذریعہ ہے جو ہمارے اندر موجود ہیں ۔ اور پھر ایک امتزاجی عمل کی رو سے بھی الفاظ موزوں وقت پر

وہ بلاواسطہ معلولات مرتب کرنے لگتے ہیں جو معاولات کہ وہ تمثالچے مرتب کرتے جن تمثالچوں سے کہ الفاظ متلازم تھے - امتزاجی عمل کی عمومی نوعیت یہ ہے کہ اگر ا، ب کو اور ب ، ج کو پیدا کرتا ہے تو ایک وقت ایسا آئے گا کہ ا ، ج کو بلا واسطہ پیدا کرنے لگے گا ، یعنی ب کی وساطت کے بغیر ہی - نفسیاتی اور عصبیاتی تعلیل (Neural consation) کی یہ ایک خصوصیت ہے - اس قانون کی رو سے ہمارے افعال پر تمثالچوں کے اثرات (معلولات) الفاظ کے ذریعے مرتب ہونے لگتے ہیں ، چاہے الفاظ بعض صورتوں میں موزوں تمثالچوں کو بیدار نہ ہی کریں - ہم الفاظ سے جتنے زیادہ مانوس ہو جاتے ہیں اتنا ہی زیادہ ہماری سوچ بچار تمثالچوں کی بجائے الفاظ میں جاری رہنے لگتی ہے - مثال کے طور پر ہم اس قابل ہو سکتے ہیں کہ کسی شخص کی ہیئت کو اپنے ذہن پر اس کے تمثالچے عاید کیے بغیر ہی صحیح طور پر بیان کر سکیں بہ شرطیکہ جب ہم نے اسے دیکھا ، ہم نے ان الفاظ کا بھی سوچا ہو جو اس کی ہیئت پر پورے اترتے ہوں - الفاظ اکیلے ہی عادت کے طور پر ہمارے ساتھ رہ سکتے ہیں اور ہمیں بات کرنے کے قابل بنا سکتے ہیں جس طرح کہ ہم کسی شخص کا ایک بصری تمثالچہ یاد کر سکتے ہیں - یوں ، اور اسی طرح دوسرے طریقوں پر ایک لفظ کو سمجھنا اکثر اوقات مخیّلات (Imagery) سے بالکل آزاد ہو جاتا ہے ، لیکن زبان کا استعمال اول اول سیکھتے وقت ، یہ معلوم دیتا ہے ، کہ مخیّلات بہت اہم کام انجام دیتے ہیں -

تمثالچے اور الفاظ دونوں کے حق میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ معانی رکھتے ہیں - بے شک تمثالچوں کے معانی الفاظ کے معانی سے زیادہ بنیادی ہوتے ہیں - جسے ہم 'سینٹ پال' کا ایک تمثالچہ کہتے ہیں ، یوں کہا جا سکتا ہے کہ اس کے معانی سینٹ پال کا گرجا ہیں - لیکن یہ کہنا آسان کام نہیں کہ کیا چیز تمثالچے کے معانی کو ہو بہو معین کرتی ہے - کسی خاص وقوعے کا ایک حافظی تمثالچہ جب حافظی اعتقاد کے ہمراہ واقع ہو تو اس حافظی تمثالچے کو اس وقوعے کا معنی قرار دیا جا سکتا ہے جس کا یہ تمثالچہ ہے - لیکن اکثر اوقات واقعی تمثالچہ اس حد تک

یقینی نہیں ہوتا ۔ اگر ہم کسی کتے کے تمثالچے کو ذہن میں لائیں تو غالباً ہم کوئی غیر واضح تمثالچہ پیدا کر سکیں گے جو کسی ایک خاص کتے کی نمائندگی نہیں کرے گا بلکہ کتوں کی من حیث المجموع ۔ جب ہم کسی دوست کے چہرے کا تمثالچہ ذہن میں لائیں تو اغلب یہ ہے کہ ہم اس کا کسی خاص موقع کا حلیہ یاد نہ کر سکیں گے بلکہ ایک حد تک ایک ایسا ملا جلا حلیہ پیش نظر ہوگا (Compromise expression) جو بہت سے موقعوں سے اخذ کیا گیا ہو ۔ اور بہ مشکل ہی دھندلے پن کی کوئی ایسی حد ہو گی تمثالچے جس کے اہل نہ ہوں ۔ ایسی صورتوں میں تمثالچے کا 'معنی' ، اگر اصل نمونے سے تعلق کی رو سے تعریف دیا جائے تو مبہم ہوتا ہے ۔ کوئی ایک معین اصل نمونہ نہیں ہوتا بلکہ اصل نمونوں کی جمعیت ہوتی ہے جس جمعیت میں سے کوئی ایک نمونہ بھی ہو بہو نقل[1] نہیں ہوتا ۔

تمثالچوں کی گتھی سلجھانے کا ایک اور بھی طریقہ ہے یعنی ان کی تعلیلی تاثیر (Causal efficacy) ۔ جسے ہم کسی معین شے 'کا' تمثالچہ کہتے ہیں ، یوں کہیے سینٹ پال کا ، وہ تمثالچہ کچھ ایسے معلولات رکھتا ہے جو معلولات کہ وہ شے خود بھی رکھتی ہے ۔ اُن معلولات کے ضمن میں جن کا انحصار تلازم پر ہے ، یہ نکتہ خاص طور پر عاید ہوتا ہے ۔ ہیجانی معلولات بھی اکثر اوقات اسی طرح کے ہوتے ہیں ۔ تمثالچے بھی خواہش کو اُکسانے کا اسی قدر امکان رکھتے ہیں جتنا کہ وہ اشیا جن کی تمثالچے نمائندگی کرتے ہیں ۔ اور دوسری طرف خواہش تمثالچوں کی علت ہو سکتی ہے ۔ بھوکا آدمی کھانے کے تمثالچے رکھے گا ، علیٰ ہذا القیاس ۔ ان تمام طریقوں پر وہ تعلیلی قوانین جو تمثالچوں سے متعلق ہیں ، ان تعلیلی قوانین سے مربوط ہیں جو اشیا سے متعلق ہیں ، یعنی ان اشیا سے جو تمثالچوں کے معانی ہیں ۔ یوں ایک تمثالچہ ایک عام خیال کا وظیفہ انجام دے سکتا ہے ۔ کتے کا وہ مبہم

(۱) یہ بندش تشریح و ترجمانی کی محتاج ہے ، جیسا کہ خواہش کے تجزیے سے ظاہر ہوتا ہے ، لیکن قاری اس ترجمانی کو خود ہی مہیا کر سکتا ہے ۔

تمثالچہ جس کا ہم نے ابھی ابھی ذکر کیا، وہ معلولات مرتب کرے گا جو کتوں سے عام طور پر منسوب کیے جاتے ہیں ، لیکن وہ مخصوص معلولات مرتب نہیں کر سکے گا جو چند خاص کتے تو پیدا کر سکیں مگر باقی کتے نہ کر سکیں - برکلے اور ہیوم عمومی تصورات پر حملہ کرتے وقت تمثالچوں کے دھندلے پن کی گنجائش بر قرار نہیں چھوڑتے - وہ یوں فرض کرلیتے ہیں کہ ہر تمثالچے میں وہی وضاحت (Definiteness) موجود ہوتی ہے جو ایک طبیعی شے میں موجود ہوگی - دراصل معاملہ یوں نہیں ہے اور عین ممکن ہو سکتا ہے کہ ایک مبہم تمثالچہ بھی وہ معنی رکھے جو عمومی ہوں -

کسی تمثالچے کے معنی کی تعریف کرنے کے لیے ہمیں دھیان رکھنا ہوگا، ایک طرف تو اس تمثالچے کی ایک یا ایک سے زیادہ اصلی نمونوں سے مشابہت کا اور دوسری طرف اس تمثالچے کی تعلیلی تاثیر کا - اگر کوئی ایسی چیز ہوتی جسے خالص تخیّلی تمثالچہ کہا جاسکتا ، اور جو کسی قسم کا بھی کوئی اصلی نمونہ نہ رکھتی ، تو یہ چیز معنیٰ سے عاری ہوتی - لیکن ہیوم کے اصول کے مطابق ایک تمثالچہ میں ، سوائے غالباً بہت ہی شاذ ، مستثنیٰ صورتوں کے ، کم از کم مفرد ترین عناصر اصلی نمونوں سے ماخوذ ہوتے ہیں - اکثر ایسی مثالوں میں ، جیسا کہ ہمارے کسی دوست کے چہرے کا تمثالچہ یا کسی ایسے کتے کا تمثالچہ جس کتے کا ہم کوئی تعین نہ کر سکیں ، وہ تمثالچہ کسی ایک اصل نمونے سے ماخوذ نہیں ہوتا بلکہ بہت سے نمونوں سے - جب صورت یوں ہو تو تمثالچہ غیر واضح ہوتا ہے اور اُن خد و خال کو جن کی رو سے مختلف اصل نمونے ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں ، خلط ملط کر دیتا ہے - ایسی حالت میں تمثالچے کے معنی تک پہنچنے کے لیے، ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ ، چند قابل ذکر حالتیں تلازمات کی ایسی ہیں جن میں تمثالچوں کے معلولات ان کے اصل نمونوں سے مشابہ ہوتے ہیں - اگر ہم یہ دیکھیں کہ ایک دی ہوئی صورت میں ہمارا مبہم تمثالچہ ، یوں کہہ لیجیے ایک ناقابل بیان کتے کا ، وہ تلازمی معلولات رکھتا ہے جو تمام کتے رکھیں گے مگر وہ نہیں جو کسی خاص کتے یا خاص قسم کے کتے

سے متعلق ہوں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے تمثالچے کا معنی کوئی عمومی کتا ہے ۔ اگر اس تمثالچے کے تمام تلازمات ایسے ہوں جو سپینل نسل کے کتوں کے لیے موزوں ہوں اور بس ، تو ہم کہیں گے کہ اس تمثالچے کا معنی سپینل ہے ۔ ہاں ، اگر اس تمثالچے کے تمام تلازمات کسی ایک کتے کے مناسب حال ہوں تو ہم اس سے وہ کتا مراد لیں گے چاہے بہ حیثیت تصویر یہ تمثالچہ کتنا ہی مبہم خاکہ کیوں نہ پیش کرے ۔ اس تجزیے کے مطابق ایک تمثالچے کے معنی مشابہتوں (Likenesses) اور تلازمات کے امتزاج سے بنتے ہیں ۔ تمثالچہ کوئی واضح یا معین عقولہ نہیں ہے اور کئی صورتوں میں یقین کے ساتھ یہ فیصلہ کرنا کہ ایک تمثالچے کے معانی کیا ہیں ، ناممکن ہی ہوگا ۔ میرے خیال میں یہ اشیا کی ماہیت کے باعث ہے نہ کہ کسی ناقص تجزیے کی وجہ سے ۔

اوپر کی بحث سے تمثالچوں کے جو معانی مرتب ہوئے ، ہم چاہیں تو قدرے مزید صراحت (Precision) کے ساتھ انھیں پیش کر سکتے ہیں اور اس بحث کو وسعت دے کر معانی کے عمومی مسئلے پر حاوی بنا سکتے ہیں ۔ ہم اکثر اوقات یہ دیکھتے ہیں کہ یاد داشتی تعلیل میں ایک تمثالچہ یا لفظ بہ حیثیت مہیج کے وہی معلول رکھتا ہے (یا قریب قریب وہی معلول رکھتا ہے) جو کہ کسی چیز کا ہوگا ، مثلاً کسی کتے کا ۔ اس صورت میں ہم کہتے ہیں کہ تمثالچہ یا لفظ کے معنی وہ شے ہے ۔ دیگر صورتوں میں یاد داشتی معلولات تماماً اسی ایک کتے کے نہیں ہوتے بلکہ صرف وہ ہوتے ہیں جو اشیا کی ایک نوع میں مشترک ہوں ، مثال کے طور پر تمام کتوں میں ۔ ایسی صورت میں تمثالچے یا لفظ کے معانی عمومی ہوں گے ۔ اس کا مطلب تمام نوع ہوگا ۔ عمومیت اور خصوصیت (Generality and particularity) مدارج کے معاملے ہیں ۔ اگر دو علیحدہ علیحدہ[1] چیزیں بہت کم حد تک مختلف ہوں تو ان کے یاد داشتی معلولات ایک ہی جیسے ہوں گے ۔ لہذا کسی تمثالچے یا لفظ کا معنی ایک دوسرے کے برعکس نہیں ہوتا ۔ یہ بات معنی کی

(۱) Two particualrs

خصوصیت کو محدود کر دیتی ہے ۔ دوسری جانب ، اشیا کی کسی کافی حد تک غیر مشابہ تعداد کے یاد داشتی معلولات کوئی قابل دریافت بات مشترک نہیں رکھتے ہوں گے ۔ پس ، کسی ایسے لفظ کو جو مکمل عمومیت حاصل کرنے کا متمنی ہو ، جیسا کہ مثال کے طور پر 'ہستی' یاد داشتی معلولات سے پاک ہونا پڑے گا اور بنا برین معنی سے بھی ۔ عملی اعتبار سے معاملہ یوں نہیں ہے ۔ ایسے الفاظ لفظی تلازمات رکھتے ہیں اور ان تلازمات کو سیکھنا ہی مابعدالطبیعیات کا مطالعہ قرار دیا جاتا ہے ۔

کسی تمثالچے کے برعکس کسی لفظ کے معانی کلیتاً یاد داشتی تعلیلی توانین سے معین ہوتے ہیں نہ کہ مشابہت سے ، چاہے یہ مشابہت کتنی ہی ہو ۔ (استثنائی صورتیں اس سے علیحدہ ہیں) ۔ لفظ کتا کسی کتے سے کوئی مشابہت نہیں رکھتا بلکہ اس کے معلولات سے مشابہ ہے ۔ جس طرح کسی کتے کا تمثالچہ بعض لحاظ سے ایک فی الواقعی کتے کے معلولات سے مشابہ ہوتا ہے ۔ یہ واضح طور پر کہہ دینا کہ ایک لفظ کے کیا معنی ہیں ، یہ کہنے سے کہ کسی تمثالچے کے کیا معنی ہیں ، بہت زیادہ آسان ہے کیوں کہ الفاظ جس طرح بھی معرض وجود میں آئے ہوں مابعد ادائیگی معانی کے مقاصد سے تشکیل پاتے رہے اور انسان مدت مدید سے الفاظ کو بہ لحاظ معانی زیادہ سے زیادہ صحت کے ساتھ استعمال کرنے کی کوشش میں مصروف رہے ہیں ۔ لیکن گو کسی تمثالچے کی نسبت کسی لفظ کے بارے میں یہ کہہ دینا زیادہ آسان ہے کہ اس کے معانی کیا ہیں ، وہ رشتہ جو معانی کو معین کرتا ہے ، دونوں صورتوں میں ایک ہی جیسا ہے ۔ ایک لفظ ایک تمثالچے کی مانند ویسے ہی تلازمات رکھتا ہے جیسے کہ اس لفظ کے معانی رکھتے ہیں ۔ علاوہ دیگر تلازمات کے یہ اپنے معانی کے تمثالچوں سے متلازم ہے اس طرح کہ لفظ تمثالچے کو بیدار کرنے کی جانب مائل ہوتا ہے اور تمثالچہ لفظ کو بیدار کرنے کی طرف راغب ۔ لیکن یہ تلازم الفاظ کے ذی فہم استعمال کو لازمی نہیں ہے ۔ اگر کوئی لفظ دوسری اشیا سے صحیح صحیح تلازمات کے رشتے استوار رکھتا ہے تو ہم اسے صحیح طور پر استعمال کرنے کے قابل ہوں گے

اور دوسری اشیا کی امداد سے اس کے استعمال کو سمجھ لیں گے چاہے یہ کوئی تمثالچہ آجاگر نہ بھی کرتا ہو۔ الفاظ کا نظری تفہم (Theoretic understanding) محض انہیں دوسرے الفاظ سے صحیح طور پر تلازم دینے کی قوت سے وابستہ ہوتا ہے۔ عملی تفہم دیگر جسمانی حرکات کے تلازم کو شامل حال رکھتا ہے۔

بے شک الفاظ کا استعمال ابتداً معاشرتی ہوتا ہے یعنی دوسروں کو وہ خیالات سمجھانے کے لیے جو ہم خود اپنے ذہن میں رکھتے ہیں یا کم از کم دوسروں کو سمجھانا چاہتے ہیں۔ لیکن الفاظ کا وہ پہلو جو بالخصوص ہم سے علاقہ رکھتا ہے، ان کی ہمارے خیالات کو ترقی دینے کی قوت ہے۔ تقریباً تمام تر اعمالِ ذہنی کاوشیں الفاظ سے ہی مربوط ہیں یہاں تک کہ باقی ہر چیز مکمل طور پر خارج از بحث ہو جاتی ہے۔ الفاظ کے فوائد خیالات کی ادائیگی کی رو سے اتنے زیادہ ہیں کہ اگر میں انہیں شمار کرنے لگوں تو کبھی ختم ہی نہ ہوں لیکن ان میں سے چند خاص طور پر ذکر کے قابل ہیں۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ کسی لفظ کو گھڑنے میں کوئی تکلیف نہیں ہوتی جب کہ کوئی تمثالچہ ہمیشہ ارادی طور پر معرض وجود میں نہیں لایا جا سکتا اور جب یہ لایا جائے تو اکثر اوقات بہت سی بے ربط تفاصیل بھی شامل حال رکھتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ہماری کافی سوچ تجریدی معاملات سے متعلق ہوتی ہے اور وہ تجریدی معاملات مخیّلات (Imagery) کے روپ میں آنے کو جلدی سے تیار نہیں ہوتے، اور امکان اس امر کا رہتا ہے کہ اگر ہم ان تمثالچوں کو ڈھونڈنے کی کوشش کریں جو مفروضی طور پر ان کی نمائندگی کرتے ہوں تو ہم ان معاملات کو سمجھنے میں غلطی کھا جائیں گے۔ لفظ ہمیشہ صورت پذیر اور قابل حس ہوتا ہے چاہے اس کے معانی کتنے ہی تجریدی کیوں نہ ہوں، اور یوں الفاظ کی مدد سے ہم ایک طرح ان تجریدات (Abstractions) پر دل کھول کر بحث کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں جن کی تفصیل میں پڑنا اور کسی صورت میں ممکن نہ ہو۔ تیسری بات

یہ ہے کہ ایک ہی لفظ کی دو صورتیں اتنی مشابہ ہوتی ہیں کہ ان میں سے کوئی ایک صورت بھی ایسے تلازمات نہیں رکھتی جو دوسری صورت کے تلازمات سے مشترک نہ ہوں۔ لفظ کتے کی دو صورتیں، کسی پگ (Pug) یا گریٹ ڈین (Great dene) کے مقابلے میں، بہت زیادہ ایک ہی جیسی ہوتی ہیں۔ پس لفظ کتا ہمارے لیے عمومی اعتبار سے کتوں کے متعلق سوچنا زیادہ آسان بنا دیتا ہے۔ جس صورت میں اشیا کی ایک تعداد کوئی مشترک خاصہ ایسا رکھتی ہو جو اہم ہو لیکن عیاں نہ ہو تو اس مشترک خاصے کے لیے کسی نام کو ایجاد کرنا ہمیں اس خاصے کو یاد کرنے میں مدد دیتا ہے اور اشیا کے اس تمام سلمیہ کے متعلق سوچنے میں بھی جو اس خاصے کا حامل ہے۔ لیکن الفاظ کے فوائد کی فہرست کو طول دینا غیر ضروری معلوم ہوتا ہے۔

اور پھر اس امر کا بھی امکان ہے کہ سادہ خیال(Rudimentary thought) کو تمثالچوں کی مدد سے نبھا لیا جائے، اور بعض اوقات کسی خالص لفظی خیال (Verbal-thought) کو اس کے معانی کے حوالے سے جانچ لینا بھی اہم ہوتا ہے۔ فلسفے میں، بالخصوص لگے بندھے الفاظ کا ضرورت سے زیادہ رواج خطرناک ہے اور ہمیں اس مفروضے کے خلاف ہوشیار رہنا چاہیے کہ گرامر مابعدالطبیعیات کی گتھیوں کو حل کر سکتی ہے، یا یہ کہ ایک فقرے کی ساخت کسی لحاظ سے بھی اس حقیقت واقعہ سے میل کھاتی ہے جس کا کہ وہ فقرہ دعویدار ہے! بہ قول سائیس (Sayce) ارسطو کے زمانے سے لے کر آج تک تمام انڈو یورپین فلسفے پر اس صورت حال کا بھوت سوار رہا کہ چوں کہ فلسفہ دان انڈو یورپین زبانیں بولتے تھے اس لیے وہ دنیا کو، ان فقروں کے مطابق جنھیں وہ استعمال کرتے تھے، ضروری طور پر محکوم الیہ (Subject) اور محکوم بہ (Predicate) میں تقسیم کے قابل سمجھتے رہے۔ جب ہم سچ اور جھوٹ کے مسئلے پر پہنچیں گے تو پتا چلے گا کہ حقائق واقعہ اور ان فقرات میں جو ان حقائق واقعہ کی نمائندگی کے دعویدار ہیں، ہو بہو مشابہت اور مماثلت کے خیال (Notion of too close parallelism) سے بچنا کتنا ضروری ہے۔ ایسی غلطیوں سے بچنے کے

محض ایک تدبیر ہے اور وہ یہ کہ ایک دفعہ ہم کسی طرح اس قابل ہو جائیں کہ الفاظ کو لمحہ بھر کے لیے ترک کر دیں اور حقائق کو بلاواسطہ ، تمثالچوں کی مدد سے ، دھیان میں لانے کے اہل ہو جائیں ۔ فلسفیانہ خیال میں انتہائی سنجیدہ قسم کی ترقیاں اسی قسم کے مقابلتاً بلاواسطہ غور و فکر سے منتج ہوتی ہیں لیکن اگر ابلاغ کے قابل ہونا ہے تو نتیجہ تو الفاظ میں ہی بیان کرنا ہوگا ۔ وہ لوگ جو حقائق کا بلاواسطہ نظارہ کرنے کے اہل ہوتے ہیں ، اکثر اپنے نظارے (Vision) کو الفاظ میں سمونے کے اہل نہیں ہوتے اور وہ جو الفاظ رکھتے ہیں نظارہ کھو بیٹھتے ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ اعلیٰ ترین فلسفیانہ استعداد اتنی شاذ ہے ۔ فلسفیانہ استعداد کے لیے نظارگی کے ساتھ مجرد الفاظ کا امتزاج ضروری ہے اور اسے حاصل کرنا مشکل ہے ۔ اور وہ لوگ جو اسے لمحہ بھر کے لیے حاصل کر لیتے ہیں ، جلدی ہی اس سے محروم بھی ہو جاتے ہیں ۔

خطبۂ یازدھم

عمومی تصورات اور فکر

(GENERAL IDEAS AND THOUGHT)

انسانی ذھن کی خوبیوں میں سے ایک یہ بتائی جاتی ھے کہ انسانی ذھن مجرد تصورات (Abstract ideas) وضع کرنے اور غیر حسی خیال (Non-sensationed thought) یا فکر کو بروئے کار لانے کی اھلیت رکھتا ھے ۔ چنانچہ یہ فرض کر لیا جاتا ھے کہ انسانی ذھن اس لحاظ سے جانوروں کے اذھان سے مختلف ھے ۔ افلاطون کے وقت سے تصوریہ کے نظام ھائے فکر میں تصور بہت اھم خدمت سرانجام دیتا رھا ھے ۔ ان کے نزدیک تصور ھمیشہ کوئی ایسی اعلیٰ ، ارفع اور مجرد حقیقت رھا ھے کہ جس کا تفہم و تصّرف انسان کو ایک خاص شرف بخش دیتا ھے ۔

جو بات آج زیر غور آئے گی وہ یوں ھے : یہ دیکھتے ھوئے کہ یقیناً ایسے الفاظ موجود ھیں جن کے معانی مجرد ھیں اور یہ جانتے ھوئے کہ ھم ان الفاظ کو فہمیدہ طور پر استعمال کر سکتے ھیں ، ان الفاظ کے جانے بوجھے استعمال کی توجیہ کرنے کے لیے ذھنی مشتملہ (Mental content) کی بابت کیا فرض کیا جائے ، کیا نتیجہ اخذ کیا جائے یا مشاھدے کی مدد سے ھم اس کے بارے میں کیا پتا چلا سکتے ھیں؟

علم منطق کی رو سے یقیناً جواب یہ ھوگا کہ اگر ھم ایسے الفاظ جن کا مفہوم مجرد ھو، فہمیدہ طور پر استعمال کر سکتے ھیں تو مجرد ذھنی مشتملہ کے ضمن میں کچھ بھی قابل انتاج نہیں ھے ۔ واضح رھے کہ

ایک کافی پُر ہنر انسان کوئی ایسی مشین ایجاد کر سکتا ہے جو شامہی مہیجات (Olfactory stimuli) سے حرکت میں آئے اور جو ، اگر کوئی کتا اس کے قریب آئے تو کہے 'یہاں ایک کتا ہے' اور جب کوئی بلی قریب آئے تو اس پر پتھر پھینکے ۔ ایسی صورت میں 'یہاں ایک کتا ہے' کہنے کا فعل اور پتھر پھینکنے کا فعل دونوں برابر طور پر میکانکی ہوں گے ۔ حیاتیاتی اعتبار سے دیگر مفید حرکات کی بجا آوری کی نسبت ، صحت گفتار بہ ذات خود ، ذہنی مشتملہ کے بارے میں کوئی بہتر شواہد مہیا نہیں کرتی ۔ ہاتھا پائی یا گریز پائی کی مثال ہی لے لیجیے ۔ 'زبان' سے محض اسی قدر انتاج کیا جا سکتا ہے کہ ایک کلیے (Universal) کی دو صورتیں ، چاہے ان دونوں کا باہمی فرق بہت زیادہ ہی کیوں نہ ہو ، اسی لفظ کی ایسی دو صورتوں کے بولے جانے کا باعث ہو سکتی ہیں کہ جو آپس میں بہت کم فرق رکھتی ہوں ۔ جیسا کہ ہم نے پچھلے خطبے میں دیکھا تھا کہ ایک حد تک لفظ 'کتا' یوں بھی مفید ہے کہ اس لفظ کی کوئی دوصورتیں کسی پگ (Pug) یا گریٹ ڈین (Great dane) کی نسبت بہت زیادہ مشابہ ہیں ۔ اس طرح الفاظ کا استعمال ایک طریقہ ہے نعم البدل لانے کا ، یعنی دو ایسے جزیوں کے بدلے جو باوجود ایک ہی کلیے کی صورتیں ہونے کے بہت زیادہ مختلف ہوں ، دو ایسے جزیے لانے کا کہ بہت کم مختلف ہوں اور ہوں بھی ایک ہی کلیے کی متنوع صورتیں ، یعنی ، کلیۂ ماقبل (Previous universal) کا نام ہوں ۔ یوں جہاں تک منطق کا تعلق ہے ہم عمومی تصورات کے ضمن میں کسی بھی ایسے نظریے کو اختیار کرنے کے معاملے میں بالکل آزاد ہیں جس کی تجربی مشاہدہ سفارش کرے ۔

برکلے اور ہیوم دونوں نے مجرد تصورات پر زبردست حملہ کیا ۔ ان کا کسی 'تصور' سے کم و بیش وہی مطلب ہوتا تھا جسے ہمیں تمثالچہ کہنا چاہیے ۔ لاک کی رائے یہ تھی کہ وہ عمومی معنوں میں کسی مثلث کا کوئی تصور قائم کر سکتا ہے ، بغیر اس بات کا فیصلہ کیے کہ وہ کس قسم کی مثلث ہوگی ۔ برکلے کے نزدیک یہ بات ناممکن

تھی ۔ وہ کہتا ہے :

''آیا دوسرے لوگ یہ حیرت انگیز استعداد ، تصورات کو تجریدی رنگ دینے کی (Faculty of abstracting ideas) رکھتے ہیں یا نہیں ، وہی سب سے زیادہ بہتر بتا سکتے ہیں ۔ جہاں تک میری اپنی ذات کا تعلق ہے میں تو وثوق کے ساتھ یہ کہنے کی جرأت کرتا ہوں کہ میرے ہاں یہ استعداد ناپید ہیں ۔ بے شک میں یہ دیکھتا ہوں کہ قوت متصورہ (Faculty of imagining) بلاشبہ میرے ہاں موجود ہے ۔ میں اسے یوں بیان کر سکتا ہوں کہ یہ ان مخصوص چیزوں کو جن کا میں نے ادراک کیا ہے ، اپنے ذہن میں پیش کرنے ، مختلف طریقوں پر خلط ملط کرنے ، یا ان کی کتر بیونت کرنے کی استعداد ہے ۔ میں ایک دو مونہے آدمی کا تصور وارد ذہن کر سکتا ہوں یا ایک آدمی کے دھڑ کو خیال ہی خیال میں گھوڑے کے جسم پر چسپاں کر سکتا ہوں ۔ ہاتھ ، ناک ، آنکھ کو ایک ایک کر کے یا باقی جسم سے علیحدہ کر کے زیر غور لا سکتا ہوں ۔ تاہم اس صورت میں بھی میں جس کسی ہاتھ یا آنکھ کا تصور کروں ، اس کی کوئی مخصوص شکل یا رنگ تو ہوگا ۔ اسی طرح جس کسی آدمی کا تصور بھی میں ذہن میں لاؤں وہ لازماً سفید یا کالا یا بونا یا لمبا یا سیدھا یا کبڑا یا چھوٹے یا درمیانے قد کا آدمی ہو گا ۔ میری فکر لاکھ کوشش کرے متذکرہ بالا مجرد تصور کو ذہن پر وارد نہیں کر سکتی ۔ اور میرے نزدیک یہ بات اتنی ہی نا ممکن ہے جتنا کہ حرکت کا ایک ایسا مجرد تصور وارد ذہن کرنا جو حرکت کرتے ہوئے جسم سے علیحدہ ہو اور جو نہ تو تیز ہو ، نہ سست ، نہ انحنائی ، نہ خطوط مستقیم میں محدود ۔ تمام دیگر مجرد عمومی تصورات کے ضمن میں بھی یہی بات کہی جا سکتی ہے ۔ سیدھے سادے لفظوں میں ، میں مانتا ہوں کہ میں ایک لحاظ سے مجرد تصور کے اہل ہو سکتا ہوں ۔ مثلاً ، جس صورت میں کہ میں چند خاص حصے کیفیات کے دوسرے حصوں سے علیحدہ کرکے زیر غور لاؤں ۔ یعنی ان دوسرے حصوں سے علیحدہ کرکے جن سے وہ خاص حصے چاہے بعض اشیا میں متحد ہی ہوتے ہوں ، ان خاص حصوں کے اُن دیگر حصوں کے بغیر بھی حقیقتاً موجود

ہونے کا امکان ہو۔ لیکن میں منکر ہوں اس بات کا کہ میں ایک دوسرے سے علیحدہ علیحدہ کرکے ذہن میں وہ کیفیات لا سکتا ہوں جن کا اس طرح علیحدہ علیحدہ موجود ہونا ناممکن ہے، یا یہ کہ میں مذکورہ بالا طریقے پر منفرد کیفیات کو جدا جدا کرکے کسی عمومی خیال تک رسائی حاصل کر سکتا ہوں۔ اور تجرید کے یہی موخرالذکر دو تسلیم شدہ معانی ہیں۔ نیز یہ خیال کرنے کی معقول وجہ موجود ہے کہ اکثر لوگ اپنے آپ کو میری حالت میں ہی پائیں گے۔ بچارے سیدھے سادے اور ان پڑھ عوام اپنے عام خیالات کو تجریدی رنگ دینے کا کبھی دعویٰ نہیں کرتے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ تجرید ایک دشوار امر ہے اور مطالعہ کیے یا جان مارے بغیر اس استعداد کا حاصل ہونا مشکل ہے۔ بنا بریں ہم معقول طور پر یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ اگر کوئی ایسی تجریدیں ہیں تو عالموں تک ہی محدود ہیں۔

''اب عقیدۂ تجرید (Doctrine of abstraction) کے حق میں جو کچھ کہا جا سکتا ہے میں اس پر غور و فکر کرنے کی کوشش کروں گا۔ نیز یہ تلاش کرنے کی سعی کروں گا کہ وہ کیا چیز ہے جو مفکّر لوگوں (Men of specalation) کو ایسی رائے اختیار کر لینے پر آمادہ کرتی ہے کہ فہم عامہ سے اتنی ہی دور ہے جتنی کہ وہ بہ ظاہر معلوم دیتی ہے۔ حال ہی میں ایک بڑا نفیس اور جائز طور پر قابل احترام فلسفی ہو گزرا ہے جس نے غالباً یہ سوچتے ہوئے کہ مجرد عمومی تصورات سمجھ بوجھ کی رو سے انسان اور حیوان کے مابین ایک نہایت وسیع خلیج حائل کر دیتے ہیں، عقیدۂ تجرید (Doctrine of abstraction) کی بہت حمایت کی ہے۔ وہ کہتا ہے ''عمومی تصورات رکھنے کا معاملہ ایسی حقیقت ہے جو انسان اور حیوان میں ایک مکمل امتیاز قائم کر دیتی ہے اور یہ بذاتہ ایک ایسی نفیس چیز ہے کہ حیوانوں کو اس کی استعداد کبھی میسر نہیں ہو سکتی، کیوں کہ یہ امر واضح ہے کہ حیوانوں میں عمومی نشانیوں کو کلی تصورات[1] کی جگہ استعمال کرنے کی تدریجی منزلیں ناپید ہیں۔ اس بنا پر ہمیں اس

(۱) Universal ideas

رائے کے لیے معقول وجہ مل جاتی ہے کہ ان میں استعداد تجرید (Faculty of abstraction) یا عمومی تصورات اخذ کرنے کی صلاحیت نہیں ہے کیوں کہ حیوانات الفاظ یا کسی قسم کی دوسری عمومی نشانیوں کو بروئے کار نہیں لاتے''۔ اور کچھ آگے چل کر وہ کہتا ہے : ''بنابریں میں سمجھتا ہوں کہ ہم فرض کر سکتے ہیں کہ اسی لحاظ سے حیوانوں کی انواع انسانوں سے الگ پہچانی جاتی ہیں ۔ اور یہی وہ جائز امتیاز ہے جو حیوانوں اور انسانوں کو ایک دوسرے سے بالکل ممتاز کر دیتا ہے اور بالآخر ایک وسیع خلیج کی صورت اختیار کر لیتا ہے کیوں کہ اگر سرے سے ان میں کوئی تصورات موجود ہیں اور وہ محض مشینیں نہیں ہیں (جیسا کہ بعض لوگ انھیں سمجھتے ہیں) تو ہم انھیں عقل سے عاری قرار نہیں دے سکتے ۔ مجھے تو یہ بات عیاں معلوم ہوتی ہے کہ چاہے ان میں سے چند ہی سہی، وہ ضرور بعض صورتوں میں عقل سے اس طرح کام لیتے ہیں جیسے کہ حواس سے لیکن عقل کا یہ استعمال صرف جزئی (Particular) تصورات تک ہی محدود ہے ، یعنی عین جس طرح حیوان انھیں اپنے حواس سے وصول کرتے ہیں ۔ جو حیوانوں میں سب سے اعلیٰ ہیں وہ بھی اسی تنگ دائرے میں محدود ہیں اور (جیسا کہ میں سوچتا ہوں) کسی قسم کی تجرید سے ان حدود کو وسعت دینے کی استعداد نہیں رکھتے[۱]۔''

میں اس عالم مصنف کی اس رائے سے اتفاق رکھتا ہوں کہ حیوانوں کی صلاحیتیں کسی صورت بھی تجریہ کی اہل نہیں ، تاہم اگر اسی امر واقعہ کو حیوانوں کا امتیازی خاصہ (Distinguishing property) قرار دیا جائے تو مجھے ڈر ہے کہ ایک کثیر تعداد ان کی جنھیں ہم انسان کہتے ہیں ، اسی زمرے میں شامل کرنا ہوگی ۔ یہاں پر جو وجہ اس بات کی بیان کی گئی ہے کہ کیوں ہمارے پاس یہ سوچنے کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ حیوان مجرد عمومی تصورات رکھتے ہیں ، یہ ہے کہ ہم ان کے ہاں الفاظ یا کسی دوسری قسم کی عمومی نشانیوں کا استعمال نہیں پاتے ۔

---

(۱) (Essay on human understat ding) Book II, Chapter XII, paragraph 10 and 11.

یہ رائے اس مفروضے پر قائم ہے کہ الفاظ کا استعمال عمومی تصورات کی موجودگی کا پتا دیتا ہے اور اس سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ انسان جو زبان استعمال کرتے ہیں، اپنے تصورات کو تجریدی رنگ میں پیش کرنے یا عمومیت دینے کے قابل ہیں۔ ایک اور مقام پر بھی جو سوال وہ اٹھاتا ہے اور جو جواب اس کا وہ دیتا ہے، ان دونوں سے بھی یہ واضح ہوتا ہے کہ اس کا مفہوم اور اس کے استدلال کا لب لباب یہی ہے: ''اگر وہ تمام چیزیں جو موجود ہیں، محض جزئے (Particulars) ہیں تو ہم اسمائے عمومی (General terms) تک کس طرح پہنچتے ہیں؟'' اس کا جواب یہ ہے کہ ''جب الفاظ کو عمومی تصورات کی نشانیاں بنایا جاتا ہے تو وہ عمومی بن جاتے ہیں'' Essay on Human understanding Bk. III Chapter III, paragrapa 6."

لیکن یہ معلوم ہوتا ہے کہ کوئی لفظ عمومی تب بن جاتا ہے جب اسے کسی مجرد عمومی تصور کی نشانی نہیں بنا دیا جاتا ہے، بلکہ کئی منفرد تصورات کی جن میں سے کسی ایک کو یہ لفظ بلا تخصیص ذہن میں لا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر جب یہ کہا جاتا ہے کہ ''حرکت کی تبدیلی ضبط شدہ قوت کے متناسب ہے یا جو چیز بھی وسعت رکھتی ہے قابل تقسیم ہے'' تو ان قضیوں کو حرکت اور وسعت کے عمومی معنوں کی روشنی میں ہی سمجھنا چاہیے اور کسی صورت بھی یہ نتیجہ اخذ نہیں ہوگا کہ وہ میرے افکار کو حرکت کا، یا معین سمت و رفتار کا کوئی ایسا تصور سجھاتے ہیں جو کسی محرک جسم کے بغیر ہی موجود ہو یا یہ کہ مجھے وسعت کا کوئی ایسا مجرد عمومی تصور ذہن میں لانا ہوگا جو نہ لکیر ہو، نہ سطح ہو، نہ ٹھوس جسم ہو، نہ چھوٹا جسم ہو، نہ بڑا، نیز کالا، سفید یا کوئی اس قسم کا ممیز رنگ بھی نہ رکھتا ہو۔ یہ بات ذکر کی محتاج نہیں کہ جس قسم کی جزئی حرکت (Particular motion) بھی زیر غور لائی جائے، ——چاہے یہ تیز ہو یا سست، عمودی ہو یا افقی، ترچھی ہو ٹیڑھی یا جس قسم کی چیزوں میں بھی یہ موجود ہو——یہ بدیہی اصول (Axiom) جو اس سے متعلق ہے، وہاں بھی اتنا ہی درست ثابت ہوگا۔

اسی طرح ہر منفرد وسعت کی صورت میں بھی یہ بدیہی اصول لاگو ہے۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ آیا لکیر ہے یا سطح یا ٹھوس جسم، نہ اس سے کہ اس کی ضخامت کیا ہے یا شکل کیسی ہے۔

''یہ زیر غور لانے سے کہ کس طرح تصورات عمومیت حاصل کر لیتے ہیں، ہم اس بات کا زیادہ بہتر اندازہ لگا سکتے ہیں کہ الفاظ کس طرح یوں وجود میں آتے ہیں اور یہاں اس بات کا دھیان رکھنا چاہیے کہ میں اس سے بالکل انکار نہیں کرتا کہ عمومی تصورات موجود ہیں بلکہ محض اس بات کا منکر ہوں کہ کوئی مجرد عمومی تصورات موجود ہیں، کیوں کہ یہ اقتباسات جو ہم نے نقل کیے ہیں، ان میں جہاں کہیں بھی عمومی تصورات کا ذکر ہے، ہمیشہ یہی فرض کیا گیا ہے کہ وہ تجرید سے وقوع پذیر ہوئے ہیں یعنی اسی طریقے سے جس کا خطبۂ ہشتم و نہم میں ذکر آیا ہے۔ اب اگر ہم اپنے الفاظ پر کسی 'معنی' کا اضافہ کریں اور محض اس بات کا ذکر کریں جس کو ہم عقل میں وارد کر سکتے ہیں، تو میرا اعتقاد ہے کہ ہمیں ماننا ہوگا کہ ایک تصور جو بہ ذات خود جزئی ہے، عمومی بن جاتا ہے، جب اسے تمام اسی قسم کے دوسرے جزئی تصورات پر چسپاں کیا جائے یا اس سے اُن کی نمائندگی کا کام لیا جائے۔ مثال سے اس کی وضاحت یوں ہو سکتی ہے کہ ایک ہندسہ دان ایک لکیر کو دو برابر حصوں میں تقسیم کرنے کی عملی مثال دے رہا ہے، مثلاً وہ ایک ایک انچ لمبی کالی لکیر کھینچ رہا ہے۔ یہ جو بہ ذات خود ایک جزئی لکیر ہے، بہ این ہمہ اپنے مفہوم کے لحاظ سے عمومی ہے، کیوں کہ جس صورت میں یہ اس مثال میں مستعمل ہے، یہ اسی قسم کی تمام تر منفرد لکیروں کی نمائندگی کرتی ہے، اس طرح کہ جو کچھ اس کے ضمن میں عملی طور پر پیش کیا گیا ہے وہ تمام لکیروں کے بارے میں پیش کیا گیا ہے، یا بہ الفاظ دیگر ایک لکیر کے ضمن میں بالعموم۔ اور جس طرح وہ جزئی لکیر عمومی بن جاتی ہے، ایک نشانی بنائے جانے کے سبب، اسی طرح وہ نام 'لکیر' جو اپنی کلی[1] حیثیت سے منفرد ہے، ایک نشانی بنائے

(۱) Taken absolutely

جانے کے سبب عمومی بن جاتا ہے ۔ اور جس طرح اول الذکر لکیر کی عمومیت کا باعث اس کا عمومی یا تجریدی لکیر کی نشانی ہونا نہیں بلکہ تمام منفرد سیدھی لکیروں کی نشانی ہونا ہے کہ جو موجودگی کا امکان رکھتی ہیں ، پس موخرالذکر کے بارے میں بھی یہی خیال رکھنا چاہیے کہ اس کی عمومیت کا ماخذ بھی وہی ہے ۔ یعنی وہ قسم قسم کی لکیریں جن کی جانب یہ بلا امتیاز اشارہ کرتی ہے ۔''

مندرجہ بالا اقتباس میں برکلے کا نظریہ ، جو بنیای لحاظ سے اوہی ہے جو ہیوم کا ہے ، حاضرہ نفسیات سے مکمل طور پر ہم آہنگ نہیں گو یہ ان لوگوں کے نظریے کی نسبت ، جو معتقد ہیں کہ ذہن میں ایسے واحد مشتملے (Single contents) ہوتے ہیں جنہیں مجرد تصورات کہا جا سکتا ہے ، نفسیات حاضرہ کے زیادہ قریب ہے ۔ جو چیز برکلے کی رائے کو غلط ثابت کرتی ہے وہ بیشتر یہ ہے کہ تمثالچے اصولی لحاظ سے کسی ایک معین اصلی نمونے کی نقل نہیں ہوتے بلکہ ایک ہی قسم کے ملتے جلتے اصلی نمونوں کی کسی جمعیت پر مبنی ہوتے ہیں ۔ اس موضوع پر سیمن (Semon) نے خوب لکھا ہے ۔ اپنی کتاب (Die Mneme pp. 217 ff) میں ایک ہی قسم کے بار بار واقع ہونے والے مہیجات کے اثرات پر ، تمثالچوں کو پیدا کرنے اور ترمیم دینے کے لحاظ سے ، بحث جاری رکھتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ ہم یاد داشتی انگیخت (Mnemic excitement) کی ایک ایسی مثال لیتے ہیں جس کی موجودگی کا ہم بہ ذریعہ مشاہدۂ باطن خود ہی ادراک کر سکتے ہیں ۔ اپنے کسی نزدیکی رشتہ دار کی عدم موجودگی کے دوران ہم اس کی جسمانی تصویر کا ایقاض (Ekphore) کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس طرح ایک خالص یاد داشتی انگیخت سے دو چار ہوتے ہیں ۔ ممکن ہے پہلے پہل ہمیں یوں دکھائی دے کہ ایک معین اور ٹھوس تصویر ہمارے ذہن میں عیاں ہے ۔ لیکن عین اس صورت میں جب کہ ہمیں کسی ایسے شخص کی ذہنی تصویر سے واسطہ پڑے جس سے ہمارا متواتر تعلق رہتا ہے ، ہم دیکھیں گے کہ ایقاض شدہ تصویر (Ekphored picture) کچھ نہ کچھ ، یوں کہنا چاہیے ، عمومیت کا رنگ

رکھتی ہے ۔ یوں کہنا مناسب ہوگا کہ یہ کسی قدر ان امریکن تصویروں سے مشابہ ہے جن میں مختلف چہروں کے فوٹو گرافوں کی ایک کثیر تعداد کو ایک ہی پلیٹ کے اوپر جمع کرکے یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ ایک طبقے کے لوگوں کی طبیعی ساخت میں کیا چیز عمومی ہے ۔ ہماری رائے میں ایسی عمومیتیں (Generalizations) کسی ایک چہرے کی اُن مختلف تصاویر کی ہم نوایانہ کارگزاری (Homophonic working) سے وارد ہوتی ہیں ، جن سے بہت ہی مختلف حالات اور موقعوں پر ہمارا واسطہ رہا ہو ، یعنی کبھی زرد ، کبھی سرخ ، کبھی خوش گوار ، کبھی مشتاق ، کبھی اس رنگ میں کبھی اُس رنگ میں ۔ جوں ہی ہم اعادوں کے تمام شماروں کو اپنے ذہن میں یکساں طور پر عود کرنے سے باز رکھ سکیں بلکہ اپنی توجہ بہت سے جزئی لمحات میں سے کسی ایک کی جانب مبذول کریں تو یہ جزئی یاد داشتی سہیج فوراً اپنے ہم وقتی بیدار شدہ لاحقوں (Successors) اور سابقوں (Predecessors) کے توازن کو تہ و بالا (Overbalance) کر دیتا ہے اور ہم اُس مخصوص موقع پر وضاحت (Concrete definiteness) کے ساتھ زیر بحث چہرے کا ادراک کر لیتے ہیں ۔ پھر کچھ اور آگے چل کر وہ کہتا ہے : ''نتیجہ اس کا یہ ہے کہ کم از کم انسان میں ، لیکن غالباً اعلیٰ درجے کے حیوانات میں بھی، ایک قسم کی عضویاتی تجرید (Physiological abstraction) کا ارتقا ہوتا ہے'' یاد داشتی ہم نوائی (Mnemic homophony) فکر کے دیگر عملوں (Processes) کے اضافے کے بغیر ہمیں اپنے دوست 'ج' کی تصویر مہیا کرتی ہے جو بعض لحاظ سے تجریدی ہے ۔ کسی ایک خاص محل کے اعتبار سے مقرون (Concrete) نہیں ہے بلکہ 'ج' کسی ایک مخصوص نقطۂ وقت سے علیحدہ کیا ہوا ٹکڑا ہے ۔ اگر مقبّض انگراموں (Ekphored engrams) کا دائرہ وسیع کر دیا جائے تو ایک زیادہ بالائی طبقے کی تجریدی تصاویر رونما ہوتی ہیں ؛ مثلاً کسی انگریز یا حبشی کی ۔ میری رائے میں مجرد عقولوں (Abstract concepts) کی پہلی شکل عموماً ایسی ہی مجرد تصاویر پر مبنی ہوتی

ہے ۔ عضویاتی تجرید جو اوپر بیان کیے ہوئے انداز میں وارد ہوتی ہے ایک خاص منطقی تجرید کا پیشرو (Predecessor) ہے ۔ یہ کسی صورت بھی انسانی نسل کی واحد ملکیت نہیں ہے بلکہ طرح طرح سے آپ اپنے کو ظاہر کرتی ہے ۔ یہاں تک کہ زیادہ اعلیٰ طریقے پر تنظیم یافتہ حیوانات میں بھی ۔ یہی موضوع کچھ زیادہ تفصیل کے ساتھ کتاب Die Mnemischen Empfindungen کے سولھویں باب میں زیر بحث لایا گیا ہے لیکن جو کچھ وہاں کہا گیا ہے اوپر کے اقتباس سے زیادہ کسی اہم نکتے کا اضافہ نہیں کرتا ۔

تاہم یہ ضروری ہے کہ غیر واضح اور عمومی میں امتیاز روا رکھا جائے ۔ جب تک ہم سیمن کے مرکب تمثالچے پر اکتفا کریں ، ہم غیر واضح سے زیادہ آگے نہیں بڑھ سکتے ۔ یہ سوال کہ آیا یہ تمثالچہ ہمیں عمومی پر لے جائے گا یا نہیں ، میرے نزدیک اس سوال پر منحصر ہے کہ آیا تعمیم یافتہ یا متعمم تمثالچہ (Generalized image) کے علاوہ ہمارے پاس ان صورتوں کے جزئی تمثالچے بھی موجود ہیں جن سے یہ مرکب ہے ۔ مثلاً فرض کیجیے کہ کئی موقعوں پر آپ نے ایک حبشی دیکھا اور آپ یہ نہیں جانتے تھے کہ آیا یہ حبشی مختلف موقعوں پر ایک ہی جیسا تھا یا مختلف تھا ۔ یہ بھی فرض کر لیجیے کہ لے دے کر آپ کے ذہن میں ایک مجرد حافظی تمثالچہ ان مختلف ہیئتوں کا موجود ہے جس کو حبشی نے مختلف موقعوں پر پیش کیا لیکن کوئی حافظی تمثالچہ بھی کسی ایک واحد ہیئت کا نہیں ، تو اس صورت میں آپ کا تمثالچہ غیر واضح ہوگا ۔ دوسری طرف ، اگر علاوہ تعمیم یافتہ تمثالچے کے ، آپ متعدد ہیئتوں کے جزئی تمثالچے بھی رکھتے ہیں جو اس درجہ واضح ہیں کہ ان کے فرق کو پہچانا جا سکے تو اس صورت میں آپ کسی ایک جزئی ہیئت کو عمومی تصویر کے لیے کافی محسوس نہیں کریں گے اور آپ اس قابل ہوں گے کہ اسے بجائے ایک غیر واضح تصور کے (Vague idea) ایک عمومی تصور (General idea) کی طرح استعمال کریں ۔ اگر یہ رائے سچی ہے تو کسی نئے عمومی مشتملے کو متعمم تمثالچے کے ساتھ شامل کرنے کی کوئی ضرورت

ہیں - جس چیز کے اضافے کی ضرورت ہے وہ جزئی تمثالچے ہیں جن کا تعمیم یافتہ تمثالچوں سے موازنہ کرنا چاہیے۔ یہاں تک تو میں مشاہدۂ باطن کی رو سے فیصلہ کر سکتا ہوں کہ عملی طور پر ایسا ہی ہوتا ہے - مثلاً سیمن نے ایک دوست کے چہرے کی جو مثال پیش کی ہے وہی لیجیے - جب تک ہم حافظے پر خاص طور پر زور دینے کی کوشش نہ کریں دوست کے چہرے کا ہمارے روبرو ایک اوسط حلیہ (Average expression) میں آنے کا امکان ہے، بہت زیادہ خلط ملط اور غیر واضح - لیکن ہم عمداً یاد کر سکتے ہیں کہ ہمارا دوست کسی خاص موقعے پر کس طرح نظر آتا تھا، خوشی میں، نا خوشی میں یا غصے میں، اور یہ بات ہمیں غیر واضح تمثالچے کی متعمّم سیرت کو سمجھنے کے قابل بناتی ہے -

تاہم غیر واضح، جزئی اور عمومی میں امتیاز کرنے کا ایک اور طریقہ یہ بھی ہے کہ مشتملہ کے ذریعے امتیاز کرنے کی بجائے ان میں اس ردعمل کی رو سے امتیاز کیا جائے جو وہ پیدا کرتے ہیں - مثلاً کسی لفظ کو اس صورت میں غیر واضح کہا جا سکتا ہے جب یہ مختلف افراد کی کسی جمعیت پر عاید تو ہو سکتا ہو مگر ہر ایک رکن پر بہ حیثیت ایک فرد کے - مثلاً 'سمتھ' غیر واضح نام ہے - یہ ہمیشہ ایک آدمی پر عاید کرنا مقصود ہوتا ہے لیکن بہت سے آدمی ایسے ہیں جن میں سے ہر ایک پر یہ عاید ہوتا ہے[1]- دوسری طرف لفظ 'انسان' عمومی ہے - ہم کہتے ہیں 'یہ سمتھ ہے' لیکن ہم یہ نہیں کہتے 'یہ انسان ہے' (This is man) بلکہ 'یہ ایک انسان ہے' (This is a man) اسی طرح جب کسی لفظ کے معلولات ایک فرد کے موزوں حال ہوں لیکن متعدد ایک ہی جیسے افراد کے حق میں بھی پورے اترتے ہوں تو وہ لفظ غیر واضح تصور کا حامل ہوتا ہے اور جس صورت میں کسی لفظ کے معلولات ان معلولات سے مختلف ہوں جو متعدد ایک ہی جیسے افراد کے موزوں حال

---

(۱) اگر ہم 'سمتھ' نام کے مختلف لوگوں میں تمیز نہ کر سکیں تو 'سمتھ' مبہم الفاظ کا ایک کافی تسلی بخش نمونہ مہیا کرے گا -

ہوتے ہیں تو لفظ ایک عمومی تصور کا حامل ہوتا ہے ۔ تاہم یہ بتانا کہ اس فرق کا دار و مدار کس چیز پر ہے آسان معاملہ نہیں ہے ۔ میں تو اس جانب مائل ہوں کہ یہ فرق محض اس علم پر محمول ہے کہ کسی ایک فرد کی نمائندگی مقصود نہیں ، اس طرح کہ جو چیز ایک عمومی تصور کو ایک غیر واضح تصور سے ممتاز کرتی ہے وہ محض کسی ایک اعتقاد کی موجودگی ہے جو عمومی تصور کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے ۔ اگر یہ رائے صحیح ہے تو ایک عمومی تصور ایک غیر واضح تصور سے ایک ایسے انداز میں ، مختلف ہوتا ہے ، جو اس طریقے سے مماثل ہے جس میں ایک حافظی تمثالچہ ایک تخیلی تمثالچے سے اختلاف رکھتا ہے ۔ ہم نے دیکھا تھا کہ اس صورت میں بھی یہ فرق محض اس حقیقت پر مشتمل ہوتا ہے کہ ایک حافظی تمثالچہ کسی ایسے اعتقاد کو ساتھ لیے ہوتا ہے جو ماضی سے متعلق ہو۔

یہ بھی ذکر کر دینا چاہیے کہ ہمارے تمثالچے چاہے وہ بالکل جزئی واردوں[1] کے ہی کیوں نہ ہوں ، ہمیشہ کم و بیش ایک حد تک دھندلے پن کے حامل ہوتے ہیں ۔ یعنی یوں کہنا چاہیے کہ وارده ہمارے تمثالچے کو چاہے قابل شناخت حد تک نہ ہی بدلے ، بعض حدود کے اندر اندر بدل بھی سکتا ہے ۔ عمومی تک رسائی حاصل کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم اس کا اضافی طور پر صریح (Relatively precise) تمثالچوں کی کسی جمعیت سے مقابلہ کرکے یا جزئی واردوں کو بیان کرنے والے الفاظ سے اس کا موازنہ کرکے اختلافات کو زیر نظر لا سکیں ۔ جب تک ہمارے تمام تمثالچے اور الفاظ مبہم ہیں اس فرق تک ہماری رسائی مشکل ہے جس کی مدد سے عمومی کی تعریف کی جاتی ہے ۔ صفحہ ۱۸۴ پر جو رائے میں نے ریبو (Ribot, opp. cit., p. 32) سے نقل کی تھی یہ اس کی صحت کا جواز ہے ، یعنی یوں کہنا چاہیے کہ ذہانت (Intelligence) غیر معین سے معین کی طرف ارتقا پذیر ہوتی ہے اور غیر واضح ، جزئی یا عمومی سے پہلے ظاہر ہوتا ہے ۔

---

(۱) Quite particular occurrences

میرا خیال ہے کہ جس رائے کا میں دعویٰ کرتا رہا ہوں ، یعنی یہی کہ عمومی تصور کو مبہم تصور سے ممتاز کرنے والی چیز کسی حکم کی موجودگی ہے ، ریبو اسے ان الفاظ میں پیش کرتا ہے op.cit., p. 32 -

''عمومی تمثالچہ کسی صورت بھی حکم کی حیثیت نہیں رکھتا اور عقولہ ہمیشہ کوئی حکم ہوتا ہے'' - ہم جانتے ہیں کہ اہل منطق کے نزدیک (کم از کم ماضی میں) عقولہ ایک مفرد اور بنیادی (Primitive) عنصر رہا ہے - پھر دوسرے نمبر پر حکم کی باری آتی ہے جو دو یا دو سے زیادہ عقولوں کو متحد کرتا ہے ، پھر استنباط (Ratiocination) جو دو یا متعدد حکموں (Judgments) کو ایک ہی وحدت میں ڈھالنے کا طریقہ ہے ؛ برعکس اس کے ماہر نفسیات کا بنیادی کام ایجاب (Affirmation) ہے ، عقولہ حکم کا نتیجہ ہے ، درپردہ یا برملا حکم ، ایسی مشابہتوں کے بارے میں جن میں سے اختلافات کو یک بینی و دو گوش خارج کر دیا جائے -''

نفسیات فکر پر حالیہ سالوں میں کافی تجربے ہو چکے ہیں - ۱۹۰۹ تک جتنا کام اس ضمن میں ہوا اس کا ایک عمدہ خلاصہ ٹچنر (Tichner) کی کتاب Lectures on the Experimental Psychology of the Thought Process میں مل سکتا ہے - Archiv fur die gesammte psychologie by watt[1], Messer[2] and Buhler[3] کے تین مقالوں میں ان طریقوں سے جمع کیا ہوا کافی مواد موجود ہے جنہیں ٹچنر تجرباتی کہتا ہے -

---

(۱) Henry J. Watt, Experimentelle Beitrage zu einer Theorie des Denken, Vol. IV (1905), pp. 289—436.

(۲) August Messer, Experimentell—Psychologische Untersuchungen uber das Denken, Vol. III (1906) pp. 1—224.

(۳) Karl Buhler, Uber Gendanken, Vol. IX (1907) pp. 297—365.

جہاں تک میری ذات کا تعلق ہے میں اس کام کو اتنی اہمیت دینے سے قاصر ہوں جتنی کے اکثر ماہرین نفسیات دیتے ہیں ۔ اس ضمن میں جو لائحۂ عمل اختیار کیا گیا ہے وہ مجھے تو بہ مشکل ہی سائنسی آزمائش کی شرائط کو پورا کرتا دکھائی دیتا ہے ۔ وسیع معنوں میں بات کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ جو کچھ کیا گیا ہے ، یہ ہے کہ متعدد لوگوں سے چند ایک قسم کے سوال پوچھے جاتے ہیں ، پھر ان کے جوابات لکھ لیے جاتے ہیں ۔ اور اسی طرح ان خیالات کے تسلسل عمل کے بارے میں ، یعنی جن خیالات نے کہ انہیں وہ جوابات دینے پر مائل کیا ، ان کے بیانات بھی لکھ لیے جاتے ہیں ۔ یہ بیانات معاینۂ باطن پر مبنی ہوتے ہیں ۔ میرے نزدیک ان کے معاینۂ باطن پر ضرورت سے زیادہ اعتماد کر لیا جاتا ہے ۔ معاینۂ باطن پر بہ حیثیت ایک لائحۂ عمل کے پیش ازیں بحث کر چکا ہوں (خطبۂ ششم) ۔ پروفیسر واٹسن کی طرح میں تو اس کے مکمل استرداد پر آمادہ نہیں ہوں ۔ لیکن مجھے یہ ضرور خیال آتا ہے کہ معاینۂ باطن بہت زیادہ خطا پذیر ہے اور ایک کافی عجیب انداز میں حقائق کو خلط ملط کر دینے کا امکان رکھتا ہے ۔ وہ یوں کہ جواب پہلے سوچے سمجھے نظریے کے مطابق مرتب ہو سکتا ہے ، گویا معاینۂ باطن کسی کوتاہ بصر انسان کی رپورٹ پر بھروسہ کرنے والا معاملہ ہے ، ایسی صورت میں کہ وہ کہے کہ اس نے فلاں شخص کو ابھی ابھی سڑک پر آتے دیکھا ، جب کہ اسے پورا یقین ہو کہ جونز نے ہی آنا ہے ۔ اگر ہر شخص کوتاہ بصر ہوتا اور ان اعتقادات کا شکار ہوتا کہ کیا نظر آنے والا ہے ، تو ممکن ہے ہمیں ایسی تصدیق (Testimony) سے ہی جتنا کام نکل سکتا لینا پڑتا ۔ لیکن اس کی کوتاہیوں کا ازالہ کرنے کے لیے لازم آتا ہے کہ بہت ہی مختلف قسم کی توقعات والے لوگوں کے ہم وقتی شواہد کو مجتمع کر لیا جائے ۔ اس بات کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ یہ لائحۂ کار متذکرہ بالا تجربوں میں ملحوظ خاطر رہا ، نہ ہی اس امر کا کوئی ثبوت مہیا ہوتا ہے کہ مشاہدۂ باطن کو غلط بنا دینے والے نظریاتی اثر کو کافی و شافی طور پر زیر نظر رکھا گیا ۔ مجھے اس بات کا یقین ہے کہ اگر پروفیسر واٹسن

کو سوال نامہ دیا جاتا تو وہ زیر بحث مثالوں میں لکھے ہوئے جوابات سے بالکل مختلف جوابات دیتا۔ ٹچنر ان تحقیقات کے ضمن میں وونٹ کی ایک رائے نقل کرتا ہے ۔ میرے نزدیک وونٹ یہ رائے رکھنے میں بالکل حق بجانب ہے - وہ کہتا ہے ''یہ تجربے سائنسی اسلوب کی رو سے بالکل ہی تجربے کہلانے کے مستحق نہیں ہیں ۔ وہ نقلی تجربے ہیں مگر بہ ظاہر اسلوب تحقیق کے لبادوں میں ملبوس ! اسلوب تحقیق کا رنگ ان میں اس وجہ سے موجود ہے کہ وہ عام طور پر ایک نفسیاتی معمل میں سر انجام پاتے ہیں اور دو آدمیوں کی معاونت کو شامل حال رکھتے ہیں، جس سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ تجربہ کنندہ اور مشاہدہ کنندہ ہیں ۔ فی الحقیقت یہ تجربے سائنسی اسلوب سے اتنے ہی عاری ہیں جتنا کہ ممکن ہو سکے ۔ جن خصوصیات کی بدولت ہم اختباری نفسیات (Experimental Psychology) کے باطنی مشاہدوں کو روز مرہ زندگی کے آئے گئے[1]، سطحی باطنی مشاہدات سے ممتاز کرتے ہیں ، ان میں سے کوئی ایک بھی یہاں موجودہ نہیں'' بے شک ٹچنر اس رائے سے اختلاف رکھتا ہے لیکن مجھے تو اس کے دلائل کے شافی ہونے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی ۔ یہ بات میرے شکوک میں مزید اضافہ کر دیتی ہے کہ بہر کیف بہلر (Buhler) نے تربیت یافتہ علماء نفسیات کو اپنے معمول (Subject) کے طور پر استعمال کیا تھا ۔ بے شک ایک تربیت یافتہ عالم نفسیات کے بارے میں یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ اس نے مشاہدۂ باطن کی عادت ڈال رکھی ہے ۔ لیکن اس بات کا بھی اتنا ہی امکان ہے کہ اس نے یہ عادت بھی ڈال لی ہو کہ اس کے نظریات کو کن کن چیزوں کی ضرورت ہے ۔ ہم بہلر کی تالیف 'Uber Gendanken' کی رو سے ایسے طریقوں سے حاصل شدہ نتائج کی وضاحت کر سکتے ہیں ۔ صفحہ ۳۰۳ پر بہلر کہتا ہے ''آئیے خود اپنے آپ سے ایک عمومی سوال کا جواب پوچھیں ۔ جب ہم سوچتے ہیں تو ہمارے تجربے میں کیا چیز آتی ہے ؟ اس وقت ہم یہ نہیں کہتے کہ چلیے چلے فکر کے عقولے کے بارے میں فیصلہ کر لیویں ، اس عقولے کا کچھ تھوڑا بہت تعین کر لیں ۔ بلکہ تجربے کے لیے ایسے عملوں کو اختیار کر

---

(۱) Casual introspection of every day life

لیتے ہیں جن کو ہر شخص فکر کے عمل کہے گا'' وہ کہتا ہے کہ سوچنے میں سب سے زیادہ اہم چیز 'کسی بات کی آگاہی' (Awareness that) ہے جسے وہ فکر کا نام دیتا ہے۔ اس کے نزدیک سوچ میں جو لازمی عنصر ہے وہ فکر کا یہی مفہوم ہے۔ اس کی رائے میں سوچ کے لیے 'زبان'[1] یا حسی پیش کش (Sensuous presentation) ضروری نہیں'' میرا دعویٰ ہے کہ قریب قریب اصولی اعتبار سے ہر چیز کے متعلق صاف صاف سوچا جا سکتا ہے (ہر چیز کا صاف صاف مفہوم لیا جا سکتا ہے) یعنی حسی پیش کش کی کسی معاونت کے بغیر ہی بلاواسطہ طور پر۔ میں نیلے رنگ کی ہر اس انفرادی جھلک کے بارے میں جو کمرے میں لٹکنے والی میری تصریر پر نمودار ہو، حسی پیش کش کی امداد کے بغیر ہی مکمل صراحت سے سوچ سکتے ہوں بہ شرطیکہ اس بات کا امکان ہو کہ معروض[2] حس کی وساطت کے بغیر کسی اور طریقے سے پیش کیا جا سکے۔ یہ کس طرح ممکن ہو سکتا ہے، یہ بعد میں دیکھیں گے'' جسے وہ فکر کہتا ہے، یہ قول اس کے دیگر نفسی واردوں میں اس کو تحلیل نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی رائے میں افکار بیشتر جانے بوجھے قواعد کے پابند ہوتے ہیں (P. 342)۔ واضح طور پر اس نظریے کا مفاد اسی بات میں ہے کہ وہ فکر یا قاعدہ[3] جس کی طرف بھلر اشارہ کرتا ہے، اظہار کے لیے الفاظ کا پابند نہ ہو کیوں کہ اگر یہ الفاظ میں ظاہر کیا جائے تو اسے فوراً اس دستور کے مطابق زیر بحث لایا جا سکتا ہے جس سے کہ کرداریہ نے ہمیں روشناس کیا ہے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ الفاظ کی فرضی عدم موجودگی، پورے طور پر ان لوگوں کی باطنی تصدیق پر ہی مبنی ہے جن پر تجربہ کیا جاتا ہے۔ مجھے اپنی سوچ میں تو اس منفی مشاہدے سے ان تصدیقات کے قابل اعتماد ہونے کا کوئی ایسا کافی ثبوت بہم نہیں پہنچتا اور پھر وہ بھی اس حد تک کہ ہم ایک مشکل اور انقلابی رائے فکر کے بارے میں وضع کر لیں، محض اس بنا پر کہ وہ لوگ سوچتے وقت الفاظ کی حاضری یا الفاظ

---

(۱) Language

(۲) Object

(۳) Thought or rule

کے ہم رتبہ دیگر چیزوں کی حاضری کو مشاہدے میں لانے کے نا قابل رہے ہیں۔ میری سوچ میں یہ بہت زیادہ اغلب ہے ، خصوصاً اس وجہ سے کہ متعلقہ لوگ کافی پڑھے لکھے تھے، کہ ایسے معاملوں میں ہمیں امتزاجی اعمال سے پالا پڑتا ہے جن میں عادت نے بہت سے مابین حائل متضمنات (Intermediate terms) کو حذف کر دیا ہے یا اس قدر تیزی سے انھیں پس پشت ڈال دیا ہے کہ وہ مشاہدے سے بچ نکلے ہیں۔

ذاتی طور پر میں یہ سوچنے کی جانب مائل ہوں کہ اسی قسم کے ریمارکس 'بے تمثالچی فکر' (Imageless Thinking) کے اس عمومی تصور پر عائد ہوتے ہیں جس کے بارے میں بحث ہوتی رہی ہے۔ 'بے تمثالچی فکر' کے دعوےدار محض یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ ایسی سوچ ممکن ہے جو محض لفظی ہو۔ وہ یہ دعویٰ کر رہے ہوتے ہیں کہ ایسی سوچ بھی ہو سکتی ہے جو نہ تو الفاظ کا جامہ پہنے، نہ تمثالچوں میں اجرا پائے۔ میں خود یوں محسوس کرتا ہوں کہ انھوں نے جوش میں آ کر ، ان صورتوں میں جہاں عادت نے فکر کو غیر ضروری بنا دیا ہوتا ہے ، فکر کو موجود فرض کر لیا ہے۔ جب تھارن ڈائک (Thorndike) نے پنجروں کے اندر بند جانوروں پر تجربہ کیا تو اس نے دیکھا کہ جو تلازمات قائم ہوئے وہ کسی حاسی مہیج (Sensory stimulus) اور کسی جسمانی حرکت کے آپس کے رشتے سے سروکار رکھتے ہیں (نہ کہ جسمانی حرکت کے کسی تصور سے) اور کسی غیر عضویاتی ذریعہ (Non-Physiological Intermediary) کو فرض کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی (Op. cit., p. 100ff) مجھے یوں معلوم دیتا ہے کہ یہی چیز ہم پر بھی عاید ہوتی ہے۔ کوئی ایک حاسی محل (Sensory situation) ہمارے اندر کوئی جسمانی حرکت پیدا کر دیتا ہے۔ بعض اوقات یہ حرکت الفاظ کے بولنے پرمشتمل ہوتی ہے۔ تعصب ہمیں یہ فرض کر لینے پر مائل کرتا ہے کہ حاسی مہیج اور ادائیگی الفاظ کے مابین کوئی فکر کا عمل ضرور حائل ہوا ہوگا۔ لیکن ایسے مفروضے کے لیے کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی۔ کوئی معتاد عمل (Habitual process) جیسا کہ کھانا اور لباس پہننا ، موزوں

موقعے پر فکر کے لاحق ہوئے بغیر ہی ادا کیا جا سکتا ہے اور ہماری بیشتر گفتگو کے بارے میں یہی بات سچ معلوم ہوتی ہے ۔ جو کچھ بولی ہوئی باتوں پر عاید ہوتا ہے ، بے شک وہی کچھ داخلی گفتار پر بھی ، جو زبان تک نہیں آتی ، عاید ہوتا ہے ۔ اس لیے اس معاملے میں کہ کوئی ایسا مظہر موجود ہے جسے فکر کہا جا سکے اور جو نہ تو تمثالچوں پر مشتمل ہے ، نہ الفاظ پر ، مجھے تو بالکل یقین نہیں ، نیز اس معاملے میں بھی کہ حسّوں اور تمثالچوں کے ساتھ تصورات کو بھی لایا جائے تاکہ ذہنی مظاہر کی تکوین ہو سکے ۔

یہ مسئلہ کہ جسے ہم کلیے (Universal) کا شعور کہتے ہیں ، اس کی ماہیت کیا ہے؟ کافی حد تک اس رائے سے متاثر ہوتا ہے کہ شعور کا اپنی شے کے ساتھ جو رشتہ ہے اس کی ماہیت کیا ہے ۔ اگر ہم برنٹانو کی رائے اختیار کریں جس کی رو سے تمام ذہنی مشتملات کسی شے کے ساتھ لازمی حوالگی رکھتے ہیں تو یہ فرض کر لینا ایک قدرتی امر ہو جاتا ہے کہ کوئی نرالی قسم کا ذہنی مشتملہ موجود ہے ، جس کا شے کلیہ بن جاتی ہے برعکس کسی ایک جزیے کے ۔ اس رائے کے مطابق ایک منفرد بلی کا ادراک ہو سکتا ہے لیکن کلیہ بلی کا خیال کیا (Conceived) جا سکتا ہے یا وہ تمثالچے کا روپ دھار (Imagined) سکتی ہے ۔ لیکن جب ذہنی واردے کا اس واردے کی شے کے ساتھ رشتہ بالواسطہ اور اتفاقی (Casual) قرار دے دیا جائے تو کلیوں کے ساتھ جو ہمارا سروکار ہے اس کو جانچنے کا سارا طریقہ ترک کرنا پڑتا ہے اور یہی وہ زاویۂ نگاہ ہے جسے ہم نے اختیار کیا ہے ۔ یقیناً ذہنی مشتملہ ہمیشہ ایک منفرد حیثیت رکھتا ہے اور یہ سوال کہ ذہنی مشتملے کا معنی کیا ہے (اگر اس کا کوئی معنی ہے بھی) بے شک ایسا سوال ہے جو محض ذہنی مشتملے کی ذاتی سیرت کے امتحان سے طے نہیں کیا جا سکتا بلکہ متعلقہ شخص کے ذہن میں ایک مشتملہ کے تعلیلی رشتوں کی پڑتال سے طے کیا جا سکتا ہے ۔ یہ کہہ دینا کہ کسی ایک خیال کا 'معنی' کسی غیر واضح یا منفرد جزئی شے کے برعکس کوئی ایک کلیہ ہے ، ایک نہایت ہی پیچیدہ بات کہنا ہے ۔ ایک گھوڑا جب کبھی کسی ریچھ کی بو سونگھتا ہے

تو خاص ڈھب پر پیش آتا ہے، چاہے وہ بو ریچھ کی کھال سے ہی آئے۔ یعنی یوں کہنا چاہیے کہ کوئی ایسا ماحول جو 'ریچھ کی بو' کو بہ حیثیت ایک کلیے کے شامل حال رکھتا ہے، کافی حد تک ایک ہی جیسا کردار گھوڑے میں پیدا کرتا ہے، لیکن ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ گھوڑا کلیے کا شعور رکھتا ہے۔ اگر ان ہی حالات میں کسی انسان کے ذہن میں یہ رد عمل مرتب ہو کہ ''میں ایک ریچھ کی بو سونگھتا ہوں'' تو انسان کے ضمن میں بھی اسی کلیے سے با شعور ہونے کی معقول وجہ نظر نہیں آتی۔ انسان کا یہ رد عمل گھوڑے کے رد عمل کی مانند ان مختلف موقعوں پر جب کہ ماحول اسی کلیے کی مثالیں مہیا کرتا ہو، کافی حد تک مشابہ ہوتا ہے۔ لہذا وہ الفاظ جن کے منطقی معنی کلیے کے ہوں، کسی ایسی چیز کے بغیر ہی جسے کلیوں (Universals) کا شعور کہا جا سکے، صحیح طور پر استعمال کیے جا سکتے ہیں۔ وہ واحد صورت جس میں کہ ایسے شعور کی موجودگی کا اقرار کیا جا سکتا ہے، تفکری حکم (Reflective judgment) کی حالت ہے کہ اختلافات اور مشابہتوں کو زیر غور لاتے وقت موجود ہوتی ہے۔ کوئی کلیہ بہ حیثیت ایک واحد شے کے کبھی بھی ذہن کے روبرو اس انداز میں نمودار نہیں ہوتا جس میں کہ مدرکہ شے نمودار ہوتی ہے۔ میری سوچ میں یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ کلیے بنائے عالم کے اجزا میں سے ہیں، ایک منطقی دلیل پیش کی جا سکتی ہے۔ تاہم وہ ایک انتاجی جزو (Inferred part) ہیں، ہمارے معطیات کا جزو نہیں۔ جو کچھ ہمارے اندر موجود ہے۔ وہ متنوع عوامل (Various factors) پر مشتمل ہے۔ کچھ تو خارجی مشاہدے پر واضح ہوتے ہیں، مابقی کو محض داخلی معاینہ ہی دیکھ سکتا ہے۔ جو اجزا خارجی مشاہدے کو واضح ہیں وہ بنیادی اعتبار سے عادات ہیں۔ ان کی خصوصیت یہ ہے کہ کئی ایسے مہیجات جو بیشتر صورتوں میں ایک دوسرے سے بہت مختلف ہوتے ہیں، بہت ہی متشابہ جوابی افعال پیدا کردیتے ہیں۔ ریچھ کی بو پر گھوڑے کا ردعمل اس کی ایک مثال ہے اور اسی طرح اس آدمی کا ردعمل بھی جو ان ہی حالات میں 'ریچھ' کہہ دیتا ہے۔

بے شک لفظی رد عمل ، اسی نقطۂ نظر سے جسے کلیوں کا علم کہا جاتا ہے ، بہت اہم ہے ۔ اگر کوئی آدمی جب بھی کتے کو دیکھے ہمیشہ لفظ 'کتا' استعمال کر سکے تو ایک لحاظ سے کہا جا سکتا ہے کہ وہ لفظ 'کتے' کے معنی جانتا ہے اور اسی معنی میں وہ 'کلیہ کتے ، (Universal dog) کا علم رکھتا ہے ۔ لیکن بے شک ایک اگلا مرحلہ بھی ہے جس پر منطقی ہی پہنچتا ہے ۔ اس مرحلے پر ذہن نہ صرف لفظ 'کتے' سے متاثر ہو کر کوئی رد عمل پیدا کرتا ہے بلکہ اس تحقیق کے در پے ہوتا ہے کہ ماحول میں وہ کیا شے ہے جو مختلف موقعوں پر اس کے اندر تقریباً بالکل ایک ہی جیسا رد عمل پیدا کرتی ہے ۔ یہ مرحلہ اختلافوں اور مشابہتوں کے علم پر مشتمل ہے ؛ یعنی ایسی مشابہتوں کے علم پر جو لفظ 'کتے' کو عاید کرنے کی صلاحیت کے لیے ضروری ہیں اور ایسے اختلافوں کے علم پر جو اس لفظ سے ربط کھاتے ہیں ۔ ان مشابہتوں اور اختلافوں کے بارے میں ہمارا علم کبھی بھی سیر حاصل (Exhaustive) نہیں ہوتا ۔ بنا بریں کسی کلیے کے معنی کے بارے میں بھی ہمارا علم کبھی مکمل نہیں ہوتا ۔

مشاہدے کے قابل خارجی عادات (مع الفاظ کی عادات کے) کے علاوہ ایک عمومی تمثالچہ (Generic image) بھی ہوتا ہے جو تصاعد (Superposition) سے ، یا ، سیمن کے الفاظ میں ایک ہی جیسے ادراکات کی ایک تعداد کی ہم نوائی (Homophony) سے پیدا ہوتا ہے ۔ جب تک اس تمثالچے کے اصلی تمونوں کی گونا رنگی (Multiplicity) کو شناخت نہ کر لیا جائے یہ تمثالچہ مبہم ہوتا ہے ۔ لیکن جب یہ تمثالچہ اپنی عام صورتوں کے بیشتر مخصوص تمثالچوں (Specific images) کے ساتھ موجود ہو اور سوچتے سمجھتے ہوئے ان سے اس کا مقابلہ کیا جائے تو یہ کلیہ بن جاتا ہے ۔ جیسا کہ ہم نے پچھلے خطبے میں الفاظ کی عمومی بحث کے ضمن میں معلوم کیا تھا ، یہاں اس معاملے میں بھی ہم دوبارہ دیکھتے ہیں کہ قابل مشاہدہ کردار کی توجیہات کے لیے ، یعنی جیسا کہ اس صورت میں فہمیدہ گفتار (Intelligent Speech) ہے ، تمثالچوں کا وجود منطقی اعتبار سے ضروری نہیں ہے ۔ فہمیدہ گفتار

تمثالچوں کی ہم راہی کے بغیر بھی موجود ہو سکتی ہے ۔ یعنی بہ حیثیت حرکی عادت (Motor habit) کے ، اور یہ نتیجہ ان الفاظ پر بھی جن کے معانی کلیہ کے ہوں ، اسی قدر عاید ہوتا ہے جس قدر کہ ان الفاظ پر جن کے معانی اضافی طور پر جزئی صورتوں سے متعلق ہوں ۔ اگر یہ نتیجہ صحیح ہے تو حاصل بحث یہ ہے کہ کرداریت کی نفسیات جو معاینۂ باطن کے معطیات سے پہلوتہی کرتی ہے ، ایک خود مختار سائنس ہونے کے اہل ہے اور دوسرے لوگوں کے کردار کے اس تمام حصے کا مواخذہ کرنے کے قابل بھی جو اس ثبوت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے کہ وہ سوچتے ہیں ۔ یہ ماننا پڑے گا کہ یہ نتیجہ کافی حد تک اس اعتماد کو ضعیف کر دیتا ہے جو معاینۂ باطن کے معطیات پر قائم کیا جا سکتا ہے ۔ انہیں محض اس حقیقت کی بنا پر مان لینا چاہیے کہ ہم ان کا ادراک کرتے معلوم دیتے ہیں نہ کہ اس وجہ سے کہ خارجی مشاہدے کے معطیات کی تشریح میں وہ کسی مفروضی اہمیت کے حامل ہیں ۔ بہر کیف یہ وہ نتیجہ ہے جسے طوعاً و کرہاً قبول کرنا پڑتا ہے ، کم از کم اس وقت تک جب تک کہ ہم طبیعی دنیا کے بارے میں فہم عامہ کے زاویہ ہائے نگاہ کو تسلیم کرتے رہیں ۔ لیکن اگر ، جیسا کہ میں نے زور دیا تھا ، طبیعی دنیا خود ، بہ حیثیت شے معلوم کے ، سر تا پا موضوعیت سے متاثر ہے اور اگر ، جیسا کہ نظریۂ اضافیت اشارہ کرتا ہے ، مادی دنیا نقطہ ہائے نظر کے ایک تنوع پر مشتمل ہے جن کو ہم بالامتیاز نفسی قرار دینے کے عادی ہو گئے ہیں تو ہم اس مختلف راستے سے بھی واپس اسی مجبوری پر آ جاتے ہیں جو ان مشاہدات پر اعتماد کرنا ہے کہ ایک اہم معنی میں پرائیویٹ ہیں ، اور کرداریہ معاینۂ باطن کے معطیات کے مخفی پن کے باعث ہی ان پر معترض ہیں ۔

کسی ایک سائنس کے دیگر سائنسوں کو در خور اعتنا جانے بغیر ایک کافی و شافی فلسفہ ایجاد کرنے کی دشواری اسی مثال سے واضح ہو جاتی ہے ۔ نفسیات کا کرداری فلسفہ چاہے اسلوب کار کی رو سے کئی لحاظ سے قابل تعریف ہی کیوں نہ ہو ، میرے نزدیک آخری تجزیہ میں ناکارہ ثابت ہوتا ہے کیوں کہ یہ طبیعیات کے ایک ناکافی فلسفے ،

پر مبنی ہے ۔ لہذا اس حقیقت کے باوجود کہ تمثالچوں کے حق میں شواہد ، چاہے وہ عمومی تمثالچے (Generic) ہوں یا جزئی تمثالچے (Particular images) محض باطنی ہیں ، میں یہ نہیں مان سکتا کہ تمثالچوں کو رد کر دینا چاہیے یا یہ کہ جو چیز وقت یا جگہ کے اعتبار سے دور ہے اس کے علم کے تجسس میں ، ہمیں تمثالچوں کی کارکردگی کو گھٹانے کی کوشش کرنی چاہیے ۔

خطبۂ دوازدھم

اعتقاد

(BELIEF)

آج کا موضوع بحث، اعتقاد، تجزیۂ نفس میں مرکزی حیثیت رکھتا ھے ۔ ھماری ذھنی کارگزاریوں میں سے اعتقاد رکھنے کا معاملہ انتہائی طور پر ذھنی معلوم دیتا ھے، یعنی جو کارگزاریاں مادی حیثیت رکھتی ھیں، یہ معاملہ ان سے بہت ھی زیادہ دور کی بات نظر آتا ھے ۔ انسان کی تمام عقلی زندگی اعتقادات پر مشتمل ھے، نیز اس استدلال (Reasoning) پر جس کے ذریعے ھم ایک اعتقاد سے دوسرے اعتقاد تک جا پہنچتے ھیں ۔ اعتقادات، کیا علم اور کیا جہل، دونوں کا سر چشمہ، اور صدق و کذب کی محمل ھیں ۔ کیا نفسیات، کیا نظریۂ علم اور کیا مابعدالطبیعیات، سب کے سب اعتقادات کے گرد ھی چکر کاٹتے رھتے ھیں ۔ اور ھمارا فلسفیانہ زاویۂ نگاہ بیشتر منحصر ھوتا ھے اس امر پر کہ ھم اعتقاد کے بارے میں کیا رائے رکھتے ھیں ۔ اعتقاد کے مفصل تجزیے کے لیے کمر ھمت باندھنے سے پہلے ھمارے لیے ان ضروری امور کا ذکر کر لینا بہتر ھوگا جن کی رعایت اعتقاد کے بارے میں کسی بھی نظریے کو لازم آتی ھے ۔

(۱) عین جس طرح الفاظ معانی کے حامل ھیں، صدق و کذب اعتقادات کے خصائص ھیں اور جس طرح معنی زیر نظر شے کے ساتھ لفظ کے رشتے پر محمول ھے، صدق و کذب کا تعیّن کسی ایسی چیز کے ساتھ رشتے پر مشتمل ھے جو خود اعتقاد سے خارج ھے ۔ ممکن ھے آپ

یہ اعتقاد رکھتے ہوں کہ فلاں فلاں گھوڑا ڈربی ریس جیتے گا ۔ وقت آتا ہے کہ آپ کا گھوڑا جیتتا ہے یا ہارتا ہے ۔ آیا آپ کا اعتقاد سچا تھا یا جھوٹا ، یہ تو نتیجہ ہی بتائے گا ۔ ممکن ہے آپ یہ اعتقاد رکھتے ہوں کہ 9×6=56 ہوتے ہیں ۔ اس معاملے میں بھی ایک امر واقعہ ایسا ہے جو آپ کے اعتقاد کو جھٹلا دیتا ہے ۔ ممکن ہے آپ کا یہ اعتقاد ہو کہ امریکہ ۱۴۹۲ء یا ۱۰۶۶ء میں دریافت ہوا ۔ ایک صورت میں آپ کا اعتقاد سچا ہے ، دوسری صورت میں جھوٹا ۔ بہر صورت اس کا صدق و کذب کولمبس کے عمل پر منحصر ہے نہ کہ کسی ایسی چیز پر جو حال میں موجود ہو یا آپ کے بس میں ہو ۔ جو چیز کسی اعتقاد کو سچا یا جھوٹا بناتی ہے میں اسے ایک 'امر واقعہ' کہتا ہوں ۔ کوئی خاص امر واقعہ جو ایک زیر نظر اعتقاد کو سچا یا جھوٹا بنائے ، میں اسے اس اعتقاد کا 'معروض'[1] (Objective) قرار دیتا ہوں اور جو رشتہ اعتقاد کا اپنے معروض کے ساتھ ہے ، میں اسے اس اعتقاد کا 'حوالہ' یا 'معروضی حوالہ' قرار دیتا ہوں ۔ چناں چہ اگر میں یہ اعتقاد رکھوں کہ کولمبس نے ۱۴۹۲ء میں بحر اوقیانوس کو عبور کیا تو میرے اعتقاد کا ''معروض'' کولمبس کا فی الواقعہ بحری سفر ہے اور میرے اعتقاد کا حوالہ وہ رشتہ ہے جو میرے اعتقاد اور بحری سفر دونوں کے درمیان موجود ہے ۔ یعنی وہ چیز جس کے طفیل بحری سفر میرے اعتقاد کو سچا (یا دوسری صورت میں جھوٹا) بناتا ہے ۔ اعتقادات کا حوالہ کئی لحاظ سے الفاظ کے معانی سے مختلف ہوتا ہے ، خصوصاً اس اعتبار سے کہ اس کی دو نوع ہیں ۔ 'سچا حوالہ' یا 'جھوٹا حوالہ' ۔ ایک اعتقاد کا سچا پن یا جھوٹا پن کسی ایسی چیز پر مبنی نہیں جو خود اعتقاد کی ذات میں موجود ہو ، بلکہ یہ منحصر ہے اعتقاد کے اپنے معروض کے ساتھ رشتے کی نوعیت پر ۔ اعتقاد کی ذاتی نوعیت اسے سچا یا جھوٹا بنانے والے حقائق کے حوالے کیے بغیر ہی زیر بحث لائی جا سکتی ہے ۔ موجودہ خطبے کے باقی ماندہ حصے

---

(۱) اول مینونگ نے ان مصطلحات کو استعمال کیا تھا لیکن ہم نے ان کی ہو بہو نقل نہیں اتاری ۔

میں میں سچ اور جھوٹ کے مسئلے کو نظر انداز کر دوں گا۔ یہ مسئلہ خطبۂ سیزدھم میں زیر بحث آئے گا۔ آج اعتقاد کی ذاتی نوعیت سے ہی بحث ہوگی۔

(۲) ہمیں اعتقاد اور جس چیز کا اعتقاد کیا جائے، اس میں امتیاز کر لینا چاہیے۔ میں چاہے یہ اعتقاد رکھوں کہ کولمبس نے بحر اوقیانوس کو عبور کیا، چاہے یہ کہ صقلیہ (Crete) کے تمام باشندے دروغ گو ہیں، چاہے یہ کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں، یا یہ کہ $9 \times 6 = 56$ ہوتے ہیں۔ ان تمام صورتوں میں اعتقادی فعل بالکل ایک ہی جیسا ہوتا ہے، اور فرق ہے تو اعتقادی مشتملوں (Contents believed) میں۔ چاہے میں اپنے صبح کے ناشتے کو یاد کروں، چاہے اپنے پچھلے ہفتے کے خطبے کو یا اپنے نیویارک کو پہلے پہل دیکھنے کو، ان تمام معاملوں میں حافظی اعتقاد کا احساس (Feeling of memory belief) بالکل ایک ہی جیسا ہے اور فرق ہے تو فقط یاد کی جانے والی چیزوں میں۔ توقعات کی بھی یہی حقیقت ہے۔ اقرار محض، یاد اور توقع، اعتقاد کی مختلف شکلیں ہیں۔ یہ تینوں معتقدات سے مختلف ہیں اور ان میں سے ہر ایک، ایک ایسی دائمی خصوصیت رکھتی ہے جو معتقدات سے آزاد ہے۔

خطبۂ اول میں ہم نے احضار (Presentation) کے فعل، مشتملہ اور شے کے تجزیے پر تنقید کی تھی لیکن ہمارا اعتقاد کا تجزیہ بھی تین بالکل ملتے جلتے عناصر شامل حال رکھتا ہے، یعنی اعتقادی فعل، شے معتقدہ اور معروض۔ احضار کی صورت میں فعل پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں، اعتقادات کے معاملوں میں اعتقادی فعل پر صادق نہیں آتے کیوں کہ اعتقادی فعل ایک ایسا احساس ہے جس کا ہم فی الواقع تجربہ کرتے ہیں۔ یہ فعل کی طرح کوئی من گھڑت (Postulated) چیز نہیں۔ لیکن پہلے یہ ضروری ہے کہ ہم اپنے ابتدائی لوازمات (Preliminary requisites) کو مکمل کریں اور اعتقاد کے مشتملہ کو زیر امتحان لائیں۔ اس کے بعد ہم اس سوال کی جانب رجوع کرنے کے قابل ہوں گے کہ اعتقادی فعل کو کون سے اجزا

ترکیب دیتے ہیں ۔

(۳) جس بات کا اعتقاد رکھا جاتا ہے ، وہ ، اور اعتقادی فعل دونوں لازماً اعتقاد رکھنے والے شخص کے ذہن کے حالیہ واردوں پر مشتمل ہوں گے ، چاہے اعتقاد کا معروض کچھ ہی کیوں نہ ہو ۔ مثلاً یوں فرض کر لیجیے کہ میرا اعتقاد ہے ''سیزر نے روبی کن (Rubicon) کو پار کیا'' ۔ میرے اعتقاد کا معروض ایک واقعہ ہے جو بہت مدت ہوئی واقع ہوا تھا اور میں نے ہرگز نہ کبھی اسے دیکھا ، نہ یاد رکھا ۔ جب میں یہ اعتقاد رکھتا ہوں کہ یہ واقع ہوا ، تو واقعہ بہ ذاتہ میرے ذہن میں نہیں ہوتا ۔ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ میں کسی حقیقت واقعہ کو یاد کر رہا ہوں ۔ جس چیز پر میں اعتقاد رکھتا ہوں وہ کوئی ایسی چیز ہے جو اب میرے ذہن میں ہے ، کوئی چیز جو واقعہ کے ساتھ مربوط ہے ۔ (ایک ایسے طریقے پر جو خطبۂ سیزدھم میں زیر تحقیق آئے گا) ۔ عیاں ہے کہ اسے واقعہ کے ساتھ خلط ملط نہیں کرنا چاہیے کیوں کہ واقعہ اب وارد نہیں ہو رہا بلکہ اعتقادی فعل اب وارد ہو رہا ہے ۔ کسی مخصوص لمحہ ، جس بات پر انسان اعتقاد کر رہا ہے ، وہ کاملاً ایک محدود و معین (Determinate) شے ہے بہ شرطیکہ ہم اس لمحہ اس کے ذہنی مشتملات جان سکیں ۔ لیکن سیزر کا روبی کن کو پار کرنا ایک تاریخی ، طبیعی واقعہ تھا جو ہر موجودہ ذہن کے موجودہ مشتملات سے الگ ایک واضح چیز ہے ۔ جس بات کا اعتقاد کیا جاتا ہے ، چاہے وہ کتنی ہی سچی کیوں نہ ہو ، کوئی ایسی حقیقت واقع نہیں ہے جو اعتقاد کو سچا بنائے ، بلکہ وہ ایک موجودہ واقعہ ہے جس کا تعلق امر واقعہ سے ہے ۔ موجودہ واقعہ جس پر اعتقاد رکھا جاتا ہے ، میں اسے اعتقاد کا مشتملہ کہوں گا ۔ حافظی اعتقادات کے ضمن میں ہمیں مشتملہ اور معروض کے مابین فرق کو زیر غور لانے کا پہلے موقع مل چکا ہے ، جہاں مشتملہ وہ چیز ہے جو 'اب وارد ہوئی' اور معروض گزشتہ واقعہ ہے ۔

(۴) مشتملہ اور معروض میں بعض اوقات ایک بہت وسیع خلیج

حائل ہوتی جیسے ''سیزر نے روبی کن کو پار کیا'' کی مثال میں۔ ممکن ہے جب اس بعد کا اول اول ادراک کیا جائے تو یہ احساس ہو کہ ہم خارجی دنیا کے بارے میں حقیقتاً کسی چیز کو نہیں 'جان' سکتے۔ ممکن ہے یہ کہا جائے کہ جو کچھ ہم جان سکتے ہیں، وہ تمام تر ان باتوں تک محدود ہے جو اب ہمارے خیالات میں موجود ہیں۔ اگر سیزر اور روبی کن طبیعی اعتبار سے ہمارے خیالات میں نہیں سما سکتے، تو ممکن ہے یوں معلوم دے کہ گویا ہمیں ان کے علم سے بالکل بے بہرہ ہی رہنا پڑے گا۔ اس وقت میں اس مسئلے پر مفصل بحث نہیں کروں گا، کیوں کہ اول علم کی تعریف ضروری ہے، جو اس مرحلے پر ممکن نہیں۔ لیکن ایک تمہیدی جواب (Preliminary answer) کے طور پر میں کہوں گا، کہ یہ احساس علم کا ایک ایسا معیار فرض کر لیتا ہے جو میرے خیال میں بالکل غلط ہے۔ اگر اس پر زیادہ تفصیل سے غور کیا جائے تو پتا چلتا ہے کہ یہ احساس صوفیانہ وحدت جیسی کوئی چیز فرض کرتا ہے، جس میں عالم اور شے معلوم میں فرق نہیں رہتا۔ اکثر کہا جاتا ہے کہ عالم اور شے معلوم، دونوں کو، وقوف ایک وحدت میں مجتمع کر دیتا ہے۔ پس جب بادی‌النظر میں یہ وحدت ناپید ہو تو ممکن ہے یوں دکھائی دے کہ گویا کوئی حقیقی وقوف موجود ہی نہ تھا۔ جہاں تک میری ذات کا تعلق ہے میری سوچ میں ایسے نظریات اور احساسات سراسر غلطی پر مبنی ہیں۔ میرے نزدیک 'جاننا' ایک بہت خارجی اور پیچیدہ رشتہ ہے——پوری پوری تعریف کے ناقابل، تعاملی قوانین پر منحصر——اور یہ اس سے زیادہ وحدت شامل حال نہیں رکھتا، جتنی کہ ایک سنگ میل اور اس شہر کے درمیان ہوتی ہے جس کی جانب یہ اشارہ کرتا ہے۔ بعد میں اس نکتے پر دوبارہ بحث چھیڑوں گا۔ فی‌الحال یہی عبوری کلمات کافی جانیے۔

(۵) ایک اعتقاد کا معروضی حوالہ اس حقیقت واقعہ سے وابستہ ہے کہ اعتقادی مشتملہ کے سب یا کم از کم کچھ اجزا معنی کے حامل ہیں۔ اگر میں یہ کہوں کہ 'سیزر نے گال فتح کیا' تو کوئی

شخص جو میرے بیان کے پانچوں لفظوں کے معانی جانتا ہے ، معروض کی نوعیت کے بارے میں اتنا جانتا ہے جس سے کہ میرا بیان سچا ثابت ہو سکے ۔ یہ واقعہ ہے کہ ایک اعتقاد کا معروضی حوالہ بالعموم ان لفظوں کے معنوں یا تمثالچوں سے ماخوذ ہوتا ہے جو اس کے مشتملہ میں وارد ہوتے ہیں ۔ تاہم بعض الجھنیں ایسی ہیں جنھیں ذہن نشین کر لینا چاہیے ۔ اول یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ ایک حافظی تمثالچہ فقط حافظی اعتقاد کی وساطت سے معنی حاصل کرتا ہے ۔ اس بنا پر کم از کم حافظے کے ضمن میں یہ معلوم دے گا کہ اعتقاد ، تمثالچے کے معانی کی نسبت زیادہ ابتدائی چیز ہے ۔ دوم ، یہ ایک بہت اچنبے والی بات ہے کہ معنی جو ایک ہی ہوتا ہے ایسا معروضی حوالہ پیدا کرے جو دوہرا ہوتا ہے ، یعنی سچا اور جھوٹا ۔ یہ ان حقائق میں سے ایک ہے جس کی تشریح ہر اس نظریۂ اعتقاد کو کرنی چاہیے جسے تسلی بخش کہا جا سکے ۔

اب ان ابتدائی لوازمات سے قطع نظر کر کے اعتقادات کے مشتملوں کے تجزیے کی کوشش کرنی چاہیے ۔

شے معتقدہ ! یعنی اعتقاد کے مشتملہ کے بارے میں پہلی چیز جو زیر غور لانی چاہیے ، یہ ہے کہ شے معتقدہ ہمیشہ پیچیدہ (Complex) ہوتی ہے ۔ ہم اعتقاد رکھتے ہیں ، کہ کوئی چیز کسی قسم کا خاصہ رکھتی ہے یا کسی دوسری چیز کے ساتھ کسی قسم کا رشتہ رکھتی ہے ، یا یہ کہ یہ وارد ہوئی یا وارد ہوگی (خطبۂ نہم کے آخر میں زیر بحث آنے والے معانی میں) یا پھر ہم یہ اعتقاد بھی رکھ سکتے ہیں کہ کسی جماعت کے تمام اراکین بعض قسم کا خاصہ رکھتے ہیں یا یہ کہ کوئی خاصہ بعض اوقات تمام اراکین میں پایا جاتا ہے ، یا پھر ہم یہ اعتقاد بھی رکھ سکتے ہیں کہ اگر ایک چیز واقع ہوتی ہے تو دوسری بھی واقع ہوگی (مثلاً اگر اب بارش ہوئی تو میں اپنی چھتری لے آؤں گا) ۔ یا ہم یہ اعتقاد رکھ سکتے ہیں کہ کوئی چیز واقع نہیں ہوتی یا واقع نہیں ہوئی یا واقع نہیں ہوگی (مثلاً اب بارش نہیں ہوگی) یا دونوں چیزوں میں سے ایک چیز ضروری ہوگی (مثلاً یا تو آپ اپنا الزام واپس لیں یا پھر میں آپ پر دعویٰ کروں گا) ۔ جس

قسم کی چیزوں پر ہم اعتقاد رکھ سکتے ہیں ان کی فہرست لامحدود ہے لیکن وہ تمام کی تمام پیچیدہ ہیں۔

زبان بعض اوقات کسی اعتقاد کی پیچیدگی کو اوجھل کر دیتی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ایک شخص خدا پر اعتقاد رکھتا ہے، اور ممکن ہے یوں معلوم دے گویا خدا اعتقاد کے تمام مشتملہ پر حاوی ہے، لیکن حقیقتاً جس بات کا اعتقاد رکھا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ خدا موجود ہے، اور یہ بات اتنی سیدھی سادی یا بالکل ہی مفرد نہیں۔ اسی طرح جب کوئی شخص ایک حافظی تمثالچے کے ساتھ کوئی حافظی اعتقاد بھی رکھتا ہو تو اعتقاد 'اب وارد ہونے والی چیز ہے'۔ اس کی تشریح خطبۂ نہم میں آ چکی ہے۔ اور یہ اب وارد ہونے والی بات مفرد نہیں ہوتی۔ اسی طرح ان تمام صورتوں میں جن میں کہ اعتقاد کا مشتملہ بادی النظر میں مفرد دکھائی دیتا ہے، جب ذرا تحقیق کریں تو پتا چلتا ہے کہ مشتملہ ہمیشہ پیچیدہ ہوتا ہے۔

کسی اعتقاد کا مشتملہ محض اجزا کی کثرت کو ہی ظاہر نہیں کرتا بلکہ ان اجزا کے درمیان معین رشتوں کو بھی قائم کرتا ہے۔ اگر فقط مشتملے کے اجزا ہی دیے ہوئے ہوں تو اس کا تعین ممکن نہیں ہوتا۔ ''افلاطون ارسطو سے پہلے آیا، یا ارسطو افلاطون سے پہلے آیا'' دونوں ہی مشتملے ہیں جن پر اعتقاد کیا جا سکتا ہے۔ لیکن گو وہ مشابہ اجزا پر مشتمل ہیں وہ مختلف ہی نہیں بلکہ متضاد ہیں۔

کسی اعتقاد کا مشتملہ محض الفاظ پر بھی مشتمل ہو سکتا ہے یا محض تمثالچوں پر، یا الفاظ اور تمثالچوں کے امتزاج پر، یا الفاظ اور تمثالچوں میں سے کسی ایک یا دونوں کے اجماع پر مع ایک یا ایک سے زیادہ حس کے۔ اسے بالضرور کم از کم ایک ایسے ترکیبی عنصر کی ضرورت ہوتی ہے، جو یا تو کوئی لفظ ہو یا کوئی تمثالچہ، اور جہاں تک حسوں کا تعلق ہے اس میں ایک یا ایک سے زیادہ حس ترکیبی عنصر کی حیثیت سے شامل بھی ہو سکتی ہے۔ گو یہ ضروری نہیں۔ ان قسم قسم کے امکانات کو واضح کرنے کے لیے چند مثالوں کی ضرورت ہوگی۔

اول پہچان یا شناخت کا معاملہ لیجیے 'یہ فلاں فلاں قسم کا ہے' یا 'یہ پہلے بھی وارد ہو چکا ہے'۔ ہر دو صورت میں موجودہ حس اس کا ترکیبی جزو ہے۔ مثلاً آپ ایک شور سنتے ہیں اور اپنے آپ سے کہتے ہیں 'ٹریم'۔ یہاں شور اور لفظ ٹریم دونوں آپ کے اعتقاد کے ترکیبی اجزا ہیں۔ ان کے مابین ایک رشتہ بھی ہے، جسے ہم 'ہے' سے ظاہر کرتے ہیں۔ جیسے اس جملے میں 'وہ ٹریم ہے'۔ جوں ہی آپ کی شناخت کا فعل لفظ 'ٹریم' کے کہنے سے مکمل ہو جاتا ہے آپ کے افعال متاثر ہو جاتے ہیں۔ اگر آپ کو ٹریم پر سوار ہونا ہے تو آپ جلدی کرتے ہیں یا اگر آپ نے بس میں بیٹھنا ہو تو آپ جلدی کرنا چھوڑ دیتے ہیں۔ اس صورت میں آپ کے اعتقاد کا مشتملہ ایک حس (شور) اور ایک لفظ 'ٹریم' ہے، جو دونوں اس طرح وابستہ ہیں کہ اس رشتے کو مسند الیہ والا رشتہ کہا جا سکتا ہے۔

وہی شور آپ کے ذہن میں ٹریم کا ایک بصری تمثالچہ بھی لا سکتا ہے بجائے اس کے کہ لفظ 'ٹریم' کو لائے۔ اس صورت میں آپ کا اعتقاد ایک ایسی حس اور ایک ایسے تمثالچے پر مشتمل ہوتا ہے جن کے درمیان موزوں رشتہ ہو۔ اس قسم کے اعتقادات کو ہی عام طور پر 'ادراکی احکام' (Judgments of preception) کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے خطبۂ ہشتم میں دیکھا تھا کسی حس سے متلازم تمثالچے اکثر ایسے فطری اور زور دار انداز میں وادر ہوتے ہیں کہ سیدھے سادے لوگ انھیں حس سے ممیز نہیں کر سکتے۔ صرف ماہر نفسیات یا کوئی ہوشیار شاہد ہی اس کثیر یاد داشتی عنصر سے آگاہ ہوتا ہے جسے ادراک کے لیے حس کے ساتھ شامل کیا جاتا ہے۔ یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ جس چیز کو شامل کیا جاتا ہے وہ فقط تمثالچوں پر مشتمل ہوتی ہے اور اعتقاد سے اسے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ بے شک بعض اوقات یہی صورت ہوتی ہے لیکن یقیناً بعض اوقات یہ صورت نہیں بھی ہوتی۔ ہمارے لیے یہ تسلیم کرنا ضروری نہیں کہ حس کے برعکس ادراک میں اعتقاد ہمیشہ وارد ہوتا ہے۔ ہمارے مقصد کے لیے صرف یہی کافی ہے کہ یہ بعض صورتوں میں وارد ہوتا ہے، اور جب یہ وارد ہوتا ہے تو ہمارے اعتقاد کا مشتملہ ایک حس اور ایک تمثالچے پر مشتمل ہوتا ہے، جو دونوں

موڑوں طور پر ایک دوسرے سے منسلک ہوتے ہیں ۔

ایک خالص حافظی اعتقاد (Pure memory-belief) میں محض تمثالچے ہی وارد ہوتے ہیں ، لیکن لفظوں اور تمثالچوں کا امتزاج حافظے میں بہت عام ہے ۔ کسی گزشتہ واقعے کا کوئی تمثالچہ آپ کے ذہن میں ہوتا ہے اور آپ اپنے آپ سے کہتے ہیں 'ہاں یوں ہی تو تھا' ایسی صورت میں تمثالچہ اور الفاظ باہم مل کر اعتقاد کا مشتملہ بناتے ہیں ۔ اور جب واقعہ کو یاد رکھنا ایک عادت بن جاتا ہے تو یہ واقعہ محض لفظی ہو سکتا ہے اور حافظی اعتقاد محض الفاظ پر مشتمل ہو سکتا ہے ۔

جو زیادہ پیچیدہ قسم کے اعتقادات ہیں وہ محض الفاظ پر مشتمل ہونے کا رجحان رکھتے ہیں ۔ اکثر ، قسم قسم کے تمثالچے ان کے ہم راہ ہوتے ہیں مگر وہ بیشتر بے تکے ہوتے ہیں ، اور جو کچھ اعتقاد کیا گیا ہے اس میں ان کا کوئی عمل دخل نہیں ہوتا ۔ مثلاً اگر آپ نظام شمسی کے بارے میں سوچیں تو اغلباً آپ کے ذہن میں غیر واضح تمثالچے وارد ہوں گے ان تصویروں کے جو آپ نے بادلوں سے گھری ہوئی زمین کی دیکھی ہیں یا ان تصویروں کے جو آپ نے سیارۂ زحل اور اس کے چھلوں کی دیکھی ہیں یا ان تصویروں کے جو آپ نے سورج گرہن کی دیکھی ہیں ۔ و علیٰ ہذالقیاس ۔ لیکن ان میں سے کوئی بھی آپ کے اس اعتقاد کا جزو نہیں ہے کہ سیارے سورج کے گرد بیضوی مدار (Elliptical orbit) میں گھومتے ہیں ۔ وہ تمثالچے جو ایسے اعتقادات کا حقیقی جزو ہیں عام طور پر الفاظ کے تمثالچے ہیں ۔ اور الفاظ کے تمثالچے خطبۂ ہشتم کے دلائل کے مطابق کسی یقین کے ساتھ حسوں سے تمیز نہیں کیے جا سکتے اور پھر جس صورت میں کہ اکثر ایسا ہوتا ہے ، گو بالعموم نہ سہی ، کہ وہ الفاظ کے تلفظ کے لیے تحرکی تمثالچے (Kinaesthetic images) ہوں ۔

کسی اعتقاد کے لیے یہ ناممکن ہے کہ وہ محض حسّوں پر مشتمل ہو سوائے اس صورت کے ، جیسا کہ الفاظ کی صورت ہے ، کہ حسّیں ایسے تلازمات رکھیں جو اُن حسّوں کو پر معنی علامتیں بنا دیں ۔ بات یہ ہے کہ معروضی حوالہ اعتقاد کی جان ہے اور معروضی حوالہ معنی

سے ماخوذ ہوتا ہے ۔ جب میں کسی ایسے اعتقاد کی بات کروں جو جزوی طور پر حسّوں اور لفظوں پر مشتمل ہو تو میرا مطلب اس بات سے انکار نہیں ہوتا ، کہ الفاظ جب وہ محض تمثالچے نہ ہوں ، تو حسی ہوتے ہیں ، بلکہ یہ کہ وہ بہ حیثیت علامتوں کے وارد ہوتے ہیں نہ کہ (یوں کہنا چاہیے) از خود ۔ ٹریم کے شور کی بات پھر چھیڑتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ جب آپ اسے سنیں اور ٹریم کہیں تو شور اور لفظ دونوں حسّی ہوتے ہیں ۔ (اگر آپ فی‌الواقعہ لفظ کو زبان سے ادا کریں) ۔ لیکن شور اس حقیقت واقعہ کا جزو ہے جو آپ کے اعتقاد کو سچا بناتی ہے ، حالاں کہ لفظ اس حقیقت واقعہ کا جزو نہیں ہے ۔ یہ لفظ 'ٹریم' کا معنی ہے نہ کہ حقیقی لفظ ٹریم ، جو اس حقیقت کا جزو بنتا ہے جو آپ کے اعتقاد کا معروض ہے ۔ اس طرح 'لفظ' اعتقاد میں بہ حیثیت ایک علامت کے وارد ہوتا ہے ، یعنی اپنے معانی کے طفیل ، جب کہ شور اعتقاد اور معروض دونوں میں دخل رکھتا ہے ۔ یہ بات ہی الفاظ کے ورود کو بہ حیثیت علامتوں کے ، حسّوں کے از خود ورود سے الگ کرتی ہے ۔ معروض ان حسوں کو شامل رکھتا ہے جو از خود وارد ہوتی ہیں ۔ لیکن جہاں تک الفاظ کا تعلق ہے ، معروض ، صرف ان کے معانی علامتوں کی حیثیت سے رکھتا ہے ۔

آسانی کی خاطر ہم ان معاملوں کو نظر انداز کرتے ہیں جن میں حسّیں بہ‌حق خود ایک اعتقاد کے مشتملہ کا جزو ہوتی ہیں اور اپنی توجہ تمثالچوں اور الفاظ تک ہی محدود کرتے ہیں ۔ ہمیں ان صورتوں کو بھی نظر انداز کرنا ہے جن میں تمثالچے اور الفاظ دونوں ایک اعتقاد کے مشتملہ میں دخل رکھتے ہیں ۔ اس طرح ہماری بحث دو صورتوں تک ہی محدود رہ جاتی ہے ۔

(ا) جب مشتملہ تماماً تمثالچوں پر مشتمل ہو ۔

(ب) جب یہ تماماً الفاظ پر مشتمل ہو ۔

ملے جلے تمثالچوں اور الفاظ والی صورت کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی اور اس کو نظر انداز کر دینے سے کوئی فرق نہیں پڑے گا ۔

آئیے مثال کی خاطر حافظے کا ایک معاملہ لیں ۔ فرض کیجیے آپ کسی مانوس کمرے کے بارے میں سوچ رہے ہیں ۔ آپ چاہیں تو اس کا ایک تمثالچہ حافظے میں کھڑا کرلیں اور آپ کے تمثالچے میں ممکن ہے کھڑکی دروازے کے بائیں جانب ہو ۔ الفاظ کے عمل دخل کے بغیر ہی آپ اپنے تمثالچے کی صحت میں اعتقاد رکھ سکتے ہیں ۔ اس صورت میں آپ ایک ایسا اعتقاد رکھتے ہوں گے جو تماماً تمثالچے پر مشتمل ہوگا اور جسے اگر آپ الفاظ کا جامہ پہنائیں تو یوں ادا کریں گے ۔ ''کھڑکی دروازے کے بائیں جانب ہے'' آپ چاہیں تو ان الفاظ کو خود بھی استعمال کر سکتے ہیں اور آئندہ ان پر اعتقاد بھی رکھ سکتے ہیں ۔ اس طرح آپ ایک تمثالچی مشتملے سے گزر کر ایک لفظی مشتملے تک پہنچ جاتے ہیں جو اس سے مطابقت رکھتا ہے ۔ دونوں صورتوں میں مشتملہ کا فرق ہے لیکن مشتملے کا معروضی حوالہ ایک ہی ہے ۔ یہ بات تمثالچی اعتقادات (Image-beliefs) کے لفظی اعتقادات (Word-beliefs) کے ساتھ رشتے کو آسان معاملوں میں ظاہر کرتی ہے ۔ لیکن مشکل صورتوں میں یہ رشتہ بہت کم سیدھا سادہ رہ جاتا ہے ۔

ممکن ہے یہ کہا جائے کہ اس بہت سیدھی سادی صورت میں بھی لفظی مشتملہ کا معروضی حوالہ ہو بہو ویسا نہیں ہے جیسا کہ تمثالچی مشتملہ کا ہے ۔ اور یہ کہ تمثالچے اپنے خد و خال الفاظ میں کھو بیٹھتے ہیں ۔ وہ کھڑکی جو تمثالچے میں ہے ، کوئی خیالی کھڑکی تو ہے نہیں بلکہ کسی خاص شکل اور ڈیل ڈول کی کھڑکی ہے جو کہ صرف دروازے کے بائیں جانب نہیں ہے بلکہ بائیں جانب کسی خاص فاصلے پر ہے ، و علیٰ ھذا القیاس ۔ اس اعتراض کے جواب میں فوراً یہ بات تسلیم کر سکتے ہیں کہ اس میں ایک حد تک سچائی موجود ہے ۔ لیکن اس اعتراض کا زور کم کرنے کے لیے دو نکتے پیش کیے جا سکتے ہیں ۔ اول ، تمثالچے بالعموم مادی تفصیلات[1] کا کوئی ایسا ذخیرہ اپنے ہاں نہیں رکھتے جس سے ان کی پوری پوری ادائیگی الفاظ میں نہ ہو سکے ۔ وہ نہ صرف غیر واضح

(۱) Concrete details

ہوتے ہیں بلکہ ادھورے بھی ۔ الفاظ کی ایک معین تعداد ، گو وہ تعداد شاید کثیر ہی کیوں نہ ہو ، کم از کم اُن کے اہم خد و خال کو پوری طرح ادا کر دے گی ۔ کیوں کہ ، اور یہ ہمارا دوسرا نکتہ ہے ، تمثالچے ایک اعتقاد کے مشتملے میں معانی کے ذریعے داخل ہوتے ہیں اور اُن کے معانی بالعموم اتنے زیادہ پیچیدہ نہیں ہوتے جتنے کہ وہ خود ہیں ۔ ان کے بعض خصائص تو عام طور پر معانی سے ہی عاری ہوتے ہیں ۔ اس طرح یہ عین ممکن ہے کہ ایک تمثالچی مشتملے میں جو بھی معنی والی بات موجود ہے ، اُسے الفاظ میں ادا کیا جا سکے ۔ اس صورت میں لفظی مشتملہ اور تمثالچی مشتملہ بعینہ ایک ہی جیسا معروضی حوالہ رکھیں گے ۔

کسی اعتقاد کا مشتملہ جب اسے الفاظ میں ادا کیا جائے ، وہی چیز ہے ، (یا بہت قریب قریب وہی چیز) جسے منطق میں قضیہ (Proposition) کہا جاتا ہے ۔ قضیہ الفاظ کا ایک مجموعہ ہوتا ہے (یا بعض اوقات ایک اکیلا لفظ) جو کسی اُس قسم کی چیز کا اظہار کرتا ہے جس کا اقرار یا انکار کیا جا سکے ۔

'تمام انسان فانی ہیں' ۔ 'کولمبس نے امریکہ دریافت کیا' ۔ 'چارلس اول اپنے بستر میں ہی فوت ہوگیا' ۔ 'تمام فلاسفر دانا ہیں' یہ قضیات ہیں ۔ الفاظ کا ہر ایک مجموعہ قضیہ نہیں کہلا سکتا بلکہ الفاظ کے فقط ایسے مجموعے جو معنی رکھتے ہوں یا ہمارے اپنے محاورے میں 'معرضی حوالہ' ۔ اگر الفاظ کے معانی دیے ہوئے ہوں اور فقروں کی بندش کے قاعدے بھی مقرر ہوں تو ایک قضیے کے معانی معین ہوتے ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ ہم کسی ایسے فقرے کو سمجھ جاتے ہیں جسے ہم نے پہلے کبھی نہیں سنا ۔ مثلاً ''جزائر شرق الہند کے باشندوں کی عادت ہے کہ دم پخت اسپ دریائی کو اعزازی دعوتوں میں کھاتے ہیں ۔'' تاہم اس قضیے کو سمجھنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی ۔ یہ سوال کہ کسی فقرے کے معانی اور اس کے جداگانہ الفاظ کے معانی میں کیا رشتہ ہے؟ مشکل مسئلہ ہے اور میں اس وقت اس بحث میں نہیں پڑوں گا ۔ میں نے اسے فقط اس لیے چھیڑا تھا کہ یہ قضیے کی نوعیت کو واضح کر

سکے ۔ ہم چاہیں تو قضیے کی اصطلاح کو اتنی وسعت دے سکتے ہیں کہ یہ تمثالچوں پر مشتمل اعتقادات کے تمثالچی مشتملوں پر احاطہ کر لے ۔ یوں کسی ایسے کمرے کو یاد کرنے کے معاملے میں جس میں کھڑکی دروازے کی بائیں جانب ہو ، جب ہم تمثالچی مشتملہ میں اعتقاد رکھیں تو قضیہ مشتمل ہو گا ، بائیں جانب کی کھڑکی کے تمثالچہ پر مع دائیں جانب کے دروازے کے تمثالچے کے ۔ ہم اس قسم کے قضیات کو بہ حیثیت 'تمثالچی قضیوں' (Image propositions) کے ممیز کریں گے اور الفاظ میں ادا ہونے والے قضیوں کو بہ لحاظ 'لفظی قضیوں' (Word proposition) کے ۔ عام طور پر ہم قضیوں کو واقعی اور امکانی اعتقادات کے مشتملوں سے پہچان سکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ یہ قضیے ہی ہیں جو جھوٹے یا سچے ہوتے ہیں ۔ منطق میں ہمارا تعلق اعتقادات کے برعکس قضیوں سے ہوتا ہے کیوں کہ منطق کی دل چسپی اس بات سے نہیں کہ فی الواقعہ لوگ کن چیزوں پر اعتقاد رکھتے ہیں بلکہ صرف ان شرائط سے جو ممکن اعتقادات کے صدق و کذب کا تعین کرتی ہیں ۔ جب کبھی ممکن ہو سکے ، سوائے ان صورتوں کے جب واقعی اعتقادات زیر بحث ہوں ، قضیوں کو زیر بحث لانا عموماً معاملے کو آسان بنانے والی بات ہوتی ہے ۔

یوں دکھائی دیتا ہے کہ تمثالچی قضیے لفظی قضیوں کی نسبت زیادہ ابتدائی ہیں اور اس بات کا امکان بھی ہو سکتا ہے کہ وہ زبان کی آمد سے پہلے ہی موجود رہے ہوں ۔ کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی کہ حافظی تمثالچے ، مع اس بہت سادہ اعتقادی احساس کے جو ہمارے فیصلے کے مطابق حافظے کا نچوڑ ہے ، کیوں زبان کی پیدائش سے قبل وارد ذہن نہ ہوتے ہوں گے ۔ بے شک اس بات پر زور دینا جلد بازی ہوگی کہ اس قسم کی یادیں اعلیٰ تر حیوانات میں وارد نہیں ہوتیں ۔ ہمارے اکثر مبادی اعتقادات (Elementary beliefs) خاص طور پر وہ جنھیں حس کے ساتھ شامل کیا جاتا ہے تاکہ ادراک ہو سکے ، تمثالچوں کی سطح پر ہی رہ جاتے ہیں ۔ مثلاً قرب و جوار میں نظر آنے والی بہت سی چیزیں لمسی تمثالچوں کو بیدار کرتی ہیں ۔ کسی صوفے پر

نظر ڈالتے وقت ہمارا احساس مختلف ہوتا ہے اس سے جو سنگ مرمر کی کسی سل کو دیکھ کر پیدا ہوتا ہے ۔ اور یہ فرق بیشتر مشتمل ہوتا ہے ہمارے لمسی تخیل کی مختلف اکساہٹوں پر ۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ لمسی تمثالچوں میں کسی قسم کا کوئی اعتقاد شامل نہیں ہوتا لیکن میرا خیال ہے کہ یہ رائے گو بعض اوقات سچی بھی ہوتی ہے ، ایک عمومی قضیے کے اعتبار سے اس لیے موزوں گنی جاتی ہے کہ ہم صرف واضح شعوری اعتقاد کو لے لیتے ہیں ۔

ہمارے اکثر اعتقادات ہماری اکثر خواہشوں کی طرح غیر شعوری ہوتے ہیں ۔ ان معانی میں کہ ہم نے کبھی بھی اپنے آپ سے یہ نہیں کہا ہوتا ، کہ یہ اعتقادات ہم میں ہیں ۔ ایسے اعتقادات اپنے آپ کو اس وقت ظاہر کرتے ہیں جب ان سے وابستہ توقعات کسی طرح ناکام رہ جاتی ہیں ۔ مثلاً اگر کوئی چائے کا رنگ پیالے میں ڈالے (دودھ کے بغیر) اور آپ یہ سمجھ کر اسے پی لیں ، کہ بئر کی شراب ہی تو ہے ، یا اگر آپ ایسے فرش پر قدم رکھیں جو بہ ظاہر ٹائلوں کا بنا ہوا دکھائی دے اور یہ نرم نرم دری نکلے جس کی بنتی ٹائلوں کی طرح نظر آتی ہو تو اس قسم کے موقع پر ہمارا استعجاب ہمیں اپنی ان توقعات سے آگاہ کرتا ہے جو عادت کی حیثیت سے ہمارے ادراک میں شامل ہوتی ہیں اور ایسی توقعات کو بھی اعتقادات کے زمرے میں شامل کرنا چاہیے ، باوجود اس بات کے کہ ہم عام حالات میں انہیں زیر غور نہیں لاتے اور نہ ہی الفاظ میں ادا کرتے ہیں ۔ مجھے یاد ہے ، ایک دفعہ میں ایک نر کبوتر کو بغور دیکھتا رہا جو بار بار بھاگا بھاگا آئینے تک پہنچتا تاکہ اس بیہودہ اور مکروہ پرندے سے انتقام لے سکے جو اس کے خیال میں وہاں تھا ، کیوں کہ آئینے میں اسے جو کچھ نظر آتا تھا ، اس سے یہی اندازہ ہوتا تھا ۔ لازماً جتنی بار وہ آئینے تک پہنچا ہوگا وہ اسی قسم کے تعجب سے دو چار ہوا ہوگا ، جو کسی متوقع چیز کے نہ ملنے پر وارد ذہن ہوتا ہے اور جو رفتہ رفتہ برکلے کے اس نظریے کو اختیار کر لینے کا باعث بنتا ہے کہ حواس جن اشیا کو محسوس کرتے ہیں ان کا وجود ذہن ہی میں ہوتا ہے ۔ اس کبوتر کی توقع گو وہ الفاظ کا جامہ

نہ پہن سکی ، میرے خیال میں اعتقاد کہلانے کی حق دار ہے ۔

اب میں اس مسئلے کی جانب آتا ہوں کہ اعتقادی فعل کے ترکیبی اجزا برعکس اعتقاد کے مشتملے کے کیا ہیں ۔

اول یہ کہ کئی قسم کے زاویہ ہائے نگاہ سے ایک ہی مشتملے کو دیکھا جا سکتا ہے ۔ دلیل کے طور پر یوں فرض کر لیجیے کہ آپ ناشتے کی میز کا بصری تمثالچہ اپنے ذہن میں رکھتے ہیں ۔ صبح کپڑے پہنتے وقت آپ پھر اس میز کو دیکھنے کی توقع کر سکتے ہیں ، آپ جب کام پر جا رہے ہوں تو اسے یاد کر سکتے ہیں ۔ جب آپ کی بصری قوأ (Powers of visualizing) کے بارے میں شک کیا جائے تو آپ اس کی صحیح صحیح شکل و صورت کے متعلق شبہ محسوس کر سکتے ہیں ، جب آپ سونے کے لیے لیٹیں تو کسی اور خارجی چیز سے اسے مربوط کیے بغیر آپ اس میز کے محض تمثالچے کو ذہن میں وارد کر سکتے ہیں ۔ آپ بھوکے ہوں تو اس کی خواہش رکھ سکتے ہیں ۔ اگر بیمار ہوں تو اس کے لیے دل ہی دل میں نفرت رکھ سکتے ہیں ۔ وضاحت کے لیے یوں فرض کر لیجیے کہ مشتملہ ایک انڈا ہے ، 'ناشتہ کے لیے' تو اس صورت میں آپ مندرجہ ذیل رویے اختیار کر سکتے ہیں ۔

''میں توقع کرتا ہوں کہ ناشتے کے لیے انڈا ہوگا'' مجھے یاد ہے کہ 'ناشتے کے لیے انڈا تھا'۔ 'کیا ناشتے کے لیے انڈا تھا؟' 'ناشتے کے لیے ایک انڈا اچھا تو پھر کیا ؟' ''مجھے امید ہے کہ ناشتے کے لیے ایک انڈا ہوگا'' ۔ ''مجھے ڈر ہے کہ ناشتے کے لیے انڈا ہوگا اور یقیناً خراب انڈا'' میں یہ نہیں کہتا کہ یہ فہرست اس ضمن میں تمام ممکن رویوں (Attitudes) پر حاوی ہے بلکہ یہ کہ یہ مختلف رویے ہیں جو تمام کے تمام ایک مشتملے سے متعلق ہیں ۔ یعنی 'ناشتے کے لیے ایک انڈا' ۔

یہ رویے تمام کے تمام برابر طور پر حتمی نہیں ہیں ۔ خطبۂ سوم میں ہم نے ان رویوں پر جو نفرت اور خواہش سے متعلق ہیں ، بحث کی تھی ۔ فی الحال ہمیں صرف ان رویوں سے بحث کرنا ہے جو وقوفی (Cognitive) ہیں ۔

حافظے پر بحث کرتے وقت ہم نے تین قسم کے اعتقادات میں تمیز کی تھی - گویا حافظی اعتقاد میں کسی وقتی تعین کے بغیر ایک ہی مشتملے کے متعلق تین قسم کے اعتقاد قائم ہو سکتے ہیں ، یعنی حافظہ ، توقع اور اقرار محض ، لیکن اس نظریے کی تنظیم و تکمیل سے پہلے ہمیں دو اور نظریوں پر غور کر لینا چاہیے جو اعتقاد کے متعلق قائم کیے جا سکتے ہیں اور جو بعض لحاظ سے میرے پیش کردہ نظریے کی نسبت کرداری زاویۂ نگاہ سے زیادہ ہم آہنگ ہوں گے -

(۱) پہلا نظریہ جسے زیر بحث لایا جائے گا ، یہ ہے کہ اعتقاد کا طرۂ امتیاز اس کی تعلیلی تاثیر میں ہے - میں کسی مصنف کو بھی اس نظریے کا ذمہ دار ٹھہرانا نہیں چاہتا - بلکہ محض مفروضی طور پر اس کی تنظیم و تکمیل کرنا چاہتا ہوں تاکہ دیکھیں اس میں کتنی جان ہے -

ہم نے تمثالچے یا لفظ کے معانی کی تعریف تعلیلی تاثیر (Causal efficacy) یعنی تلازمات کی رو سے کی تھی - ہم نے کہا تھا کہ تمثالچہ یا لفظ بہ سبب انھی تلازمات کے جو اس کے معانی ادا کریں اپنے معانی حاصل کر لیتا ہے -

ہم مفروضاً یہ تجویز پیش کرتے ہیں کہ اعتقاد کی تعریف ایک مختلف قسم کی تعلیلی تاثیر کی بنا پر کی جائے - یعنی اس بنا پر کہ اعتقاد اختیاری حرکات پیدا کرنے میں کہاں تک کارگر ثابت ہوتا ہے - (اختیاری حرکات سے مراد وہ حیوی حرکات ہیں جن کو انعکاسی حرکات سے ایسے تمیز کیا جا سکتا ہے کہ ان میں اعلیٰ اعصابی مراکز کار فرما ہوتے ہیں) میں انھیں 'شعور' یا 'قوت ارادہ' جیسے تعقلات کے ذریعے ممتاز نہیں کرنا چاہتا - کیوں کہ میرے خیال میں یہ تعقلات کسی صورت بھی صاف طور پر ہمیشہ قابل اطلاق نہیں ہوتے - علاوہ ازیں جو نظریہ ہم زیر بحث لا رہے ہیں اس کا مقصد یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو سکے عضویاتی اور کرداری حیثیت سے معاملے کو دیکھا جائے اور اگر ہم شعور اور قوت ارادی جیسے عقولوں کو داخل بحث کر دیں تو یہ مقصد فوت ہو جاتا ہے - تاہم ہمارے مقصد کے لیے

ضروری ہے کہ اختیاری اور انعکاسی حرکات میں امتیاز کرنے کا کوئی طریقہ نکالیں کیوں کہ اگر ہم یہ کہیں کہ انعکاسی حرکات میں بھی اعتقاد شامل ہے تو نتیجہ بہت خراب نکلے گا ۔ اس تعریف کے مطابق کوئی مشتملہ اس وقت اعتقادی ہو سکتا ہے جب یہ حرکات کا باعث بنے ۔ ذہن میں بیدار ہونے والے تمثالچے تو وہی ہوں گے ، اگر آپ مجھے کہیں ، ''فرض کیجیے سڑک پر ایک چھوٹا ہوا شیر آ رہا ہے'' اور اگر آپ یہ کہیں ''ایک شیر چھوٹ گیا ہے اور سڑک پر چلا آ رہا ہے'' لیکن دونوں صورتوں میں میرے افعال مختلف ہوں گے ۔

پہلی صورت میں میں تسلی رکھوں گا ۔ دوسری میں ممکن ہے پرسکون نہ رہ سکوں ۔ یہ نظریہ جو ہم زیر بحث لا رہے ہیں ، اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ معلولات کی بنا پر، دوسری صورت میں ، میں قضیے کو خیالی نہیں جانتا ۔ جب کہ پہلی صورت میں معاملہ یوں نہیں ہے ۔ اس رائے کے مطابق تمثالچے یا الفاظ اس وقت اعتقادی ہوتے ہیں جب وہ جسمانی حرکات پیدا کریں ۔

میں اس نظریے کو موزوں نہیں سمجھتا تاہم میرے خیال میں اس میں سچائی ضرور ہے اور اتنی آسانی سے رد نہیں کیا جا سکتا جتنا کہ بادی‌النظر میں معلوم دیتا ہے ۔

اس نظریے پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ بہت سی چیزیں جن پر ہم یقیناً اعتقاد رکھتے ہیں ، کسی قسم کی بھی جسمانی حرکات پیدا نہیں کرتیں ۔ میں اعتقاد رکھتا ہوں کہ برطانیہ ایک جزیرہ ہے ، ویل دودھ پلانے والی مچھلیاں ہیں ، چارلس اول کو تختۂ دار پر چڑھا دیا گیا ، وقس ھذا ۔ بادی النظر میں یہ واضح ہے کہ ایسے اعتقادات بالعموم میرے اندر کسی قسم کے افعال پیدا نہیں کرتے لیکن جب ہم معاملے کی زیادہ چھان بین کریں تو کچھ زیادہ ہی شک ہونے لگتا ہے ۔ اولاً ہمیں اعتقاد کو بہ حیثیت محض ایک رجحان کے، واقعی فعال اعتقاد (Actual active belief) سے ممیز کرنا چاہیے ۔ ہم یوں بات کرتے ہیں گویا ہم نے ہمیشہ یہ اعتقاد رکھا کہ چارلس اول کو تختۂ دار

پر چڑھایا گیا ۔ لیکن اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ جب بھی یہ معاملہ پیش ہو ہم یہ بات ماننے کو تیار ہوتے ہیں ۔

جس مظہر کا ہم تجزیہ کرنا چاہتے ہیں وہ فعال اعتقاد (Active belief) ہے ، نہ کہ مستقل رجحان ۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ وہ کون سے مواقع ہیں ، جب ہم حقیقتاً یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ چارلس اول کو سولی پر چڑھایا گیا ۔ اولاً امتحانات میں ، جب ہم اس بات کو تحریر کرنے کے لیے جسمانی حرکت کو بروئے کار لاتے ہیں ۔ بات چیت کے موقعوں پر ، جب ہم اپنے تاریخی علم کی نمائش کرتے ہیں ، اور سیاسی خطبوں میں ، جب ہم یہ ظاہر کرنے کے درپے ہوں کہ سوویٹی حکومت کا انجام کیا ہوتا ہے ؛ ان تمام معاملات میں جسمانی حرکات (لکھنے یا بولنے کی) ہمارے اعتقاد سے منتج ہوتی ہیں ۔

لیکن ابھی اس اعتقاد کا ذکر تو رہ ہی گیا جو محض 'سوچنے' میں وارد ہوتا ہے ۔ ہم کوشش سے تاریخ کے ان چند واقعات کو یاد کر سکتے ہیں جنھیں ہم پڑھتے رہے ہیں ، اور جو کچھ ہم حافظے میں دھراتے ہیں ، اس پر اعتقاد بھی کر لیتے ہیں ، گو غالباً یہ کسی قسم کی جسمانی حرکات کا موجب نہیں بنتا ۔ گو یہ سچ ہے کہ جو کچھ ہمارے اعتقاد میں ہے وہ ہمیشہ ہمارے افعال پر اثر انداز ہونے کا امکان رکھتا ہے ۔ فرض کیجیے مجھے جارجیا کا بادشاہ بننے کی دعوت دی جاتی ہے ۔ معاملہ دل فریب ہے ۔ میں 'کک کمپنی' کی راہ لیتا ہوں کہ اپنی راج دھانی کو سدھارنے کے لیے تھرڈ کلاس کا ٹکٹ خریدوں ۔ مگر بالآخر مجھے چارلس اول اور اس قسم کے دوسرے بادشاہ جن کا انجام برا ہوا، یاد پڑتے ہیں ، میں اپنا ارادہ بدل لیتا ہوں اور اسے پورا نہیں کرتا ۔ لیکن ایسے واقعات شاذ ہیں اور میرا یہ اعتقاد کہ چارلس اول قتل ہوا تھا ، تماماً ان پر مشتمل نہیں ۔ حاصل کلام یہ دکھائی دیتا ہے کہ گو ایک اعتقاد کسی عملی معاملہ (Practical issue) سے متعلق ہونے کی صورت میں ہمارے اعمال پر اثر ڈال سکتا ہے ۔ تاہم یہ کسی قسم کی اختیاری حرکت کو پیدا کیے بغیر ہی اکثر فعال حیثیت سے (Actively) موجود ہوتا ہے ، نہ کہ محض رجحان کی حیثیت سے ۔ اگر

یہ بات سچ ہے تو ہم اعتقاد کی تعریف اختیاری حرکات پر کسی اثر کی رو سے نہیں کر سکتے ۔ زیر غور رائے کو مسترد کرنے کی ایک اور نظری بنیاد بھی ہے ۔ یہ واضح ہے کہ کسی قضیے پر یا تو محض اعتقاد کیا جا سکتا ہے ، یا محض غور ، اور یہ کہ دونوں صورتوں میں مشتملہ تو ایک ہی ہوتا ہے ۔ ہم توقع رکھ سکتے ہیں کہ ناشتے میں انڈا ہوگا یا محض یہ فرض کر سکتے ہیں کہ ممکن ہے ناشتے کے لیے انڈا ہو ۔ ابھی ابھی میں نے جارجیا کا بادشاہ بننے کے امکان پر غور کیا لیکن میرا اعتقاد یہ نہیں کہ یہ دعوت دی جائے گی ۔

اب یہ واضح ہے کہ چوں کہ اعتقاد رکھنے اور غور کرنے کے نتائج مختلف ہیں ، اگر اول الذکر صورت میں جسمانی حرکت پیدا ہوتی ہے اور موخرالذکر صورت میں نہیں ہوتی تو غور کرنے اور اعتقاد رکھنے میں کوئی داخلی (Intrinsic) فرق ہوگا ۔ کیوں کہ اگر وہ دونوں بالکل ایک ہی جیسے ہوتے تو ان کے نتائج بھی بے کم و کاست ایک ہی جیسے ہوتے ۔ ہم نے دیکھا ہے کہ کسی دیے ہوئے قضیے پر اعتقاد رکھنے اور اس پر محض غور کرنے کا فرق مشتملے میں موجود نہیں ہے ۔ اس لیے ایک صورت میں یا دونوں میں مشتملہ کے علاوہ بھی کوئی چیز ہوگی جو کسی اعتقاد کے ورود کو اسی مشتملے پر محض غور کے ورود سے ممتاز کرتی ہے ۔ جہاں تک نظری بحث کا تعلق ہے فاضل عنصر ممکن ہے محض اعتقاد میں موجود ہو یا محض غور میں ، یا ممکن ہے اعتقاد کی حالت میں ایک قسم کا فاضل عنصر موجود ہو اور غور کی صورت دوسری قسم کا ۔ یہ بات ہمیں دوسرے نظریے تک لے آتی ہے ، جس پر ہمیں بحث کرنا ہے ۔

(۲) یہ نظریہ جس پر اب ہمیں غور کرنا ہے ، اعتقاد کو ہر اس تصور (Idea) سے متعلق کرتا ہے جو ہمارے ذہن میں آتا ہے ، سوائے اس حالت کے جب کہ کوئی مثبت متدافعی قوت (Positive coun-teracting force) سد راہ ہو ۔ اس رائے کی رو سے اعتقاد کوئی مثبت مظہر نہیں ہے ، گو شک اور عدم اعتقاد ہیں ۔ اس مفروضے کے مطابق جسے ہم اعتقاد کہتے ہیں وہ محض موزوں مشتملے پر منحصر ہے

جو اعتقاد کے خصائص والے معلولات رکھے گا ، بہ شرطیکہ کوئی اور چیز جو عین اسی وقت کار پرداز ہو ، ان معلولات کو مانع (Inhibit) نہ آئے ۔ جیمز اسی بات سے متفق ہے اور اس رائے پر مشتمل سپائینوزا کا ایک اقتباس ، گو عدم صحت کے ساتھ ، نقل کرتا ہے :

''یوں خیال کیجیے کہ ایک بچہ اپنے ذہن میں گھوڑے کا تمثالچہ لاتا ہے اور کسی دوسری چیز کی طرف دھیان نہیں دیتا ۔ چوں کہ بچے کے ذہن کی یہ تصویر گھوڑے کے وجود کو شامل حال رکھتی ہے اور بچے کے ذہن میں ایسا کوئی ادراک موجود نہیں جو گھوڑے کے وجود کو کالعدم بنادے (جیمز ٹیڑھے حروف میں لکھتا ہے) ، وہ لازماً گھوڑے کو موجود پائے گا اور اس کی ہستی پر شک نہیں کر سکے گا ، خواہ اس کے بارے میں اس کا یقین کتنا ہی ضعیف کیوں نہ ہو ۔ میں اس بات سے انکار کرتا ہوں ، کہ اگر کوئی شخص تخیل کرتا ہے ، تو وہ کسی چیز کا اثبات نہیں کرتا اس لیے کہ براق کا تصور کرنا اس بات کا اقرار کرنا نہیں ہے تو کیا ہے کہ وہ گھوڑا پر رکھتا ہے ؟ کیوں کہ اگر ذہن کے روبرو پروں والے گھوڑے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے تو وہ اسی کو حاضر مانے گا ، اس کی ہستی پر شک کرنے کے لیے کوئی جواز نہیں رکھے گا ، نہ اس کی ہستی سے انکار کرنے کی کوئی طاقت ، جب تک پروں والے گھوڑے کا تصور کسی ایسے تصور سے ٹکرا نہ جائے جو اس کی موجودگی کو رد کر دے''۔
(Ethics, Vol. II, p. 49, Scholium)

اس عقیدے (Doctrine) سے جیمز کلی طور پر اتفاق رکھتا ہے اور ٹیڑھے الفاظ میں کہتا ہے :

''کوئی چیز جس کی تردید نہ ہو اسی بنا پر اعتقاد بن جاتی ہے اور مطلق حقیقت فرض کر لی جاتی ہے ۔''

اگر یہ رائے صحیح ہے ، تو یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے (گو جیمز یہ نہیں نتیجہ نکالتا) کہ 'اعتقاد' کے لیے کسی مخصوص احساس کی ضرورت نہیں اور محض تمثالچے ہی کافی ہیں ۔ ذہن کی وہ کیفیت جس میں ہم کسی

قضیے پر اعتقاد یا اعتقاد کے بغیر محض غور کرتے ہیں، اس صورت میں، فطری اسلوب کار کے برعکس تکلف اور تصنع کی پیداوار (Sophisticated product) معلوم دے گی، یعنی کسی ایسی معاندانہ قوت کا نتیجہ جو تمثالچی قضیے کے ساتھ ایک ایسا مثبت احساس شامل کر دیتی ہے جسے ہم شک و شبہ یا عدم اعتقاد (Non-belief) کی حالت کہہ سکتے ہیں۔ گویا ایک ایسا احساس جو اس آدمی کے احساس سے مقابلہ کیا سکتا ہے کہ دوڑ کے لیے تلا ہوا ہو اور اشارے کا منتظر ہو۔ ایسا آدمی گو وہ حرکت نہیں کر رہا ہوتا، اس آدمی سے بالکل مختلف حالت میں ہوتا ہے، جو خاموشی سے بیٹھا ہو۔ اسی طرح وہ شخص جو کسی قضیے پر بغیر اعتقاد کیے غور کر رہا ہو، بے چینی کی حالت میں ہوگا، قضیے پر عمل پیرا ہونے کے فطری رجحان کو روک رہا ہوگا، جو اسی صورت میں اظہار پائے گا کہ کوئی چیز سد راہ نہ ہوئی۔ اس رائے کے مطابق اعتقاد بنیادی طور پر ایسے موزوں تمثالچوں کی موجودگی پر مشتمل ہے جو ہر قسم کی متدافعی قوتوں (Counteracting forces) کے اثر سے آزاد ہوں۔

اس رائے کے حق میں بہت کچھ کہا جا سکتا ہے اور اسے ناکافی قرار دیتے ہوئے کچھ جھجک سی محسوس ہوتی ہے۔ خوابوں اور واہمی تمثالچوں (Hallucination images) کے ساتھ یہ خوب میل کھاتی ہے۔ اور ذہنی ارتقا کے ساتھ اس کی مطابقت بھی اس کی تائید کرتی ہے۔ شک، حکم لگانے میں تعطل اور عدم اعتقاد (Disbelief) تمام بعد کی باتیں معلوم دیتی ہیں اور غور و فکر سے آزاد اقرار (Wholly unreflecting assent) سے زیادہ پیچیدہ ہیں۔ اعتقاد اگر یہ بہ حیثیت ایک مثبت مظہر کے موجود ہے تو اس رائے کی رو سے شک کی پیداوار قرار دیا جا سکتا ہے، یعنی بحث کے بعد کا فیصلہ، ایک اقرار نہ محض 'اس بات کا' بلکہ 'اس بات کا بجائے اس بات کے'۔ یہ فرض کرنا مشکل نہیں ہے کہ کتے کے ذہن میں بھی تمثالچے ہوتے ہیں (غالباً شامہی)، اپنے غیر حاضر آقا کے یا اس خرگوش کے جس کو وہ شکار کرنے کا خواب دیکھتا ہے، لیکن یہ فرض کرنا بہت مشکل ہے کہ وہ محض

ایسے تخیلی تمثالچے ہی ذہن میں رکھتا ہے ، جن کو اس کا ایجاب حاصل نہیں ۔

میرے خیال میں یہ مان لینا چاہیے کہ ایک نرا تمثالچہ ، بغیر کسی ایسے مثبت احساس کے اضافے کے جسے اعتقاد کہا جا سکے ، بعض قسم کی حرکیاتی قوت (Dynamic power) رکھنے کا امکان رکھتا ہے اور ان معانی میں ایک غیر متبارز تمثالچہ (Uncombated image) یعنی ایسا جس کے مقابلے پر کوئی نہ ہو ، ایک اعتقاد کا سا زور رکھتا ہے ۔ تاہم گو یہ بات سچ ہی ہو ، یہ سر زمین اعتقاد کے بعض صرف انتہائی طور پر سیدھے سادے مظاہر کا حل ہی پیش کرتی ہے ۔ مثلاً یہ حافظے کے معاملے کا حل نہیں دے گی ، نہ ہی ان اعتقادات کا حل سمجھائے گی جو کسی بھی قریب ترین عمل میں نہیں ڈھلتے ، جیسا کہ علم ریاضی کے اعتقادات ۔ لہذا میں اس نتیجے پر پہنچتا ہوں کہ اعتقادی احساسات کے بھی اس قسم کے مدراج ہونے ضروری ہیں جیسے کہ شک ، یا عدم اعتقاد کے معاملوں میں ہوتے ہیں ۔ گو ایسے مظاہر جو اعتقادی مظاہر سے بہت حد تک مماثل ہوں ، محض غیر مسترد تمثالچوں (Uncontradicted images) سے ہی پیدا ہو سکتے ہیں ۔

(۳) اب میں اعتقاد کے اس نظریے پر آتا ہوں ، جسے میں خود پیش کرنے کا متمنی ہوں ۔ میرے خیال میں اعتقاد کم از کم تین قسم کے ہیں یعنی حافظہ ، توقع اور اقرار محض ۔ میرے نزدیک ان میں سے ہر ایک بعض قسم کے احساس یا حسّوں کے مولف سے بنتا ہے جو احساس یا حسّیں اعتقادی مشتملے سے متعلق ہوتے ہیں ۔ ہم ایک مثال سے یہ بات واضح کر سکتے ہیں ۔ فرض کیجیے میں الفاظ کی وساطت سے نہیں بلکہ تمثالچوں کے ذریعے یہ اعتقاد کر رہا ہوں کہ اب بارش ہو گی ، تو ایسی صورت میں دو باہم وابستہ اجزا یعنی مشتملہ اور توقع ہوں گے ۔ مشتملہ تمثالچوں پر مشتمل ہوتا ہے یعنی یوں کہہ لیجیے بارش کی بصری ہیئت (Visual appearance) پر ، گیلے پن کے احساس پر ،

قطروں کے ٹپکنے کی آواز پر اور یہ تمام چیزیں کم و بیش اس طرح باہم وابستہ ہوں گی جیسا کہ بارش برسنے کی حالت میں احساسات کی کیفیت ہوتی ہے ۔ یوں مشتملہ ایک پیچیدہ حقیقت (Complex fact) ہے جو تمثالچوں پر مشتمل ہوتی ہے ۔ بعینہ وہی تمثالچہ اس یاد میں داخل ہو سکتا ہے کہ 'بارش ہو رہی تھی' یا اس اقرار کا جزو بن سکتا ہے کہ 'بارش ہوتی ہے'۔ ان صورتوں کا اختلاف ایک دوسرے سے اور خود توقع سے مشتملے کی بنا پر نہیں بلکہ یہ اختلاف اعتقادی احساس کی ماہیت میں موجود ہے ۔ ذاتی طور پر میں اس بات کا دعویٰ نہیں رکھتا کہ حافظہ ، توقع اور اقرار محض کی تکوین کرنے والے احساسات کا تجزیہ کر سکتا ہوں لیکن میں یہ کہنے کے لیے تیار نہیں ہوں کہ ان کا تجزیہ نہیں ہو سکتا ۔ اور بھی اعتقادی احساسات (Belief feelings) موجود ہو سکتے ہیں ، جیسا کہ مثال کے طور پر انفصالی اور استخراجی بیانات (Disjunction and implication) میں ، اور اسی طرح عدم اعتقاد کے احساس میں بھی ۔

یہی کافی نہیں کہ مشتملہ اور اعتقادی احساس باہم پہلو بہ پہلو موجود ہوں ۔ ضروری امر یہ ہے کہ ان کے درمیان ایک مخصوص (Specifiic) رشتہ ہو ، اس قسم کا کہ یہ ظاہر کرے کہ مشتملہ وہی چیز ہے جس کا اعتقاد کیا جا رہا ہے ۔ اگر یہ بات عیاں نہ ہو تو ایک دلیل سے واضح کی جا سکتی تھی ۔ اگر نرے مشتملہ اور اعتقادی احساس کی باہم پہلو بہ پہلو موجودگی کافی ہوتی تو ، یوں کہیے کہ ، جب کبھی ہمیں کوئی حافظی احساس ہوتا تو ہمیں ہر اس قضیے کو یاد رکھنے کے قابل ہونا چاہیے تھا جو اس وقت ہمارے ذہن میں آیا ہو ۔ لیکن صورت یہ نہیں ہے کیوں کہ ممکن ہے ہم بہ یک وقت ایک قضیے کو یاد کر رہے ہوں اور دوسرے کو محض زیر غور لا رہے ہوں ۔

کسی قضیے سے متعلق ایسے اقرار محض کے تجزیے کا خلاصہ ، جس اقرار محض کو الفاظ میں ادا نہ کیا جائے ، یوں پیش کیا جا سکتا ہے :

(ا) ہمارے ہاں ایک ایسا قضیہ موجود ہے جو باہم وابستہ تمثالچوں پر مشتمل ہے اور ممکن ہے کسی حد تک حسّوں پر بھی ۔

(ب) ہمارے ہاں ایجاب کا احساس (Feeling) بھی موجود ہوتا ہے جو غالباً ایک ایسی مرکب حس (Complex sensation) ہے جس کا تجزیہ ہونا چاہیے ۔

(ج) ہمارے ذہن میں اقرار محض اور قضیے کے درمیان ایک ایسا تعلق بھی موجود ہے جو یہ کہہ کر ظاہر کیا جاتا ہے کہ زیر بحث مسئلہ وہی ہے جس کا اقرار کیا گیا ہے ۔

اعتقای احساس یا مشتملے کی دوسری صورتوں کے لیے ہمیں اس تجزیے کی 'حدود' میں محض ضروری بدل تلاش کرنے ہوں گے ۔

اگر ہمارا اعتقاد کا تجزیہ صحیح ہے تو اعتقادات کو ظاہر کرنے میں الفاظ کا استعمال گم راہ کر سکتا ہے ۔ الفاظ کے ضمن میں کوئی طریقہ ایسا نہیں جس سے ماضی کے متعلق کسی قضیے کی یاد اور اقرار محض میں امتیاز کیا جا سکے ۔ 'میں نے اپنا ناشتہ کھایا' اور 'سیزر نے گال فتح کیا' ، دونوں جملوں کی ساخت ایک ہی جیسی ہے ۔ گو (یہ فرض کرتے ہوئے کہ میں اپنا ناشتہ یاد رکھتا ہوں) وہ ایسے واردوں کا اظہار کرتے ہیں جو نفسیاتی اعتبار سے بہت مختلف ہیں ۔ ایک صورت میں جو کچھ ہوتا ہے ، یہ ہے کہ میں مشتملہ 'اپنا ناشتہ کھانا' کو یاد رکھتا ہوں ۔ دوسری صورت میں اس مشتملے کو کہ سیزر کی گال پر فتح ہوئی ، تسلیم کرتا ہوں ۔ دوسری صورت میں ماضیت (Pastness) زیر اعتقاد مشتملے کا حصہ ہے لیکن پہلی صورت میں یہ بات نہیں ۔ توقع اور اقرار محض کے درمیان اختلاف پر بھی بالکل ایسے ہی کلیات عاید ہوتے ہیں ۔ مثلاً توقع کی صورت یہ ہے کہ بجلی کی چمک کے بعد ہم گرج کے منتظر ہوتے ہیں ۔ اور اقرار محض کا معاملہ یوں ہے کہ

مستقبل کے بارے میں کسی قضیے کے متعلق اقرار کرتے ہیں ، جیسا کہ بالعموم انتاجی علم (Inferential knowledge) کی تمام صورتوں میں مستقبل میں واقع ہونے والے امور کے متعلق ہوتا ہے ۔ میری سوچ میں اعتقاد کے زمانی پہلوؤں (Temporal aspects) کو الفاظ میں بیان کرنے کے بارے میں یہ مشکل ، ایک ایسی مشکل ہے ، کہ ان اسباب میں سے ایک شمار ہونی چاہیے جنھوں نے وقت کو زیرغور لانے میں فلسفے کی راہ روک رکھی ہے ۔

اعتقاد کا یہ نظریہ جو میں پیش کرتا آیا ہوں ، بہت کم ایسی باتیں رکھتا ہے جو نئی ہیں ، سوائے اس امتیاز کے جو میں نے اعتقادی احساس کی اقسام کے بارے میں قائم کیا ہے ــــــجیسا کہ حافظہ ہے اور توقع ۔ چنانچہ جیمز کہتا ہے ، ''ہر شخص کسی چیز کا تصور کرنے اور اس کی ہستی میں اعتقاد رکھنے کے فرق کو جانتا ہے ۔ یعنی کسی قضیے کو فرض کرنے اور اس کی سچائی کو تسلیم کرنے میں جو فرق ہے ، اس کو''ــــــ''اپنی داخلی ماہیت میں اعتقاد یا احساس حقیقت منجملہ ان احساسات کے ہے ، جو بہ نسبت دیگر سب اشیاء کے ہیجانات سے زیادہ قریب ہیں'' ۔ (Psychology Vol. II, p. 283) مزید براں جیمز یہ بھی ظاہر کرنے کے درپے ہوتا ہے کہ شراب کا نشہ ، اور اس کے علاوہ نائٹرس اوکسائڈ (Nitrous oxide) کا نشہ اعتقادی کیفیت (Sense of belief) کو تیز کر دے گا ۔ وہ کہتا ہے کہ موخرالذکر صورت میں کسی شخص کی روح عین (Very soul) یقین سے شرابور ہو سکتی ہے ، اور بایں ہمہ وہ تمام تر وقت یہ کہنے کے ناقابل ہو سکتا ہے کہ اسے کسی چیز کا یقین ہے ۔ یوں معلوم دے گا کہ ایسی صورتوں میں اعتقاد کا احساس لا تعلق طور پر موجود ہوتا ہے ۔ یعنی اعتقادی احساس کا وہ رشتہ جو بالعموم کسی جانے ہوئے مشتملے کے ساتھ موجود ہوتا ہے ، اس صورت میں موجود نہیں ہوتا ۔ جیسے کہ موانست کا احساس بعض اوقات بغیر کسی معین مانوس چیز سے تعلق کے موجود ہو سکتا ہے ۔ اعتقاد کا احساس جب وہ اس الگ تھلگ ، شدید صورت میں واقع ہو ، عام طور پر ہمیں

اس بات پر آمادہ کرتا ہے کہ اُس مشتملے کی تلاش کی جائے جس سے اسے وابستہ کیا جا سکے ۔

اکثر اوقات جو کچھ الہام یا کشف کے طور پر مانا جاتا ہے ، غالباً اسی طریقے پر وارد ہوتا ہے ۔ اعتقادی احساس اپنی غیر معمولی شدت کی بنا پر ، کم و بیش اتفاقی طور پر ، اپنے آپ کو کسی ایسے مشتملے کے ساتھ وابستہ کر لیتا ہے جو کسی موزوں وقت پر وارد ذہن ہو جائے ۔ لیکن یہ محض میری ایک ذہنی اُڑان ہے جس پر میں زیادہ زور دینا نہیں چاہتا ۔

خطبۂ سیزدھم

صدق اور کذب

(TRUTH AND FALSEHOOD)

صدق و کذب کی تعریف کہ آج ھمارا موضوع ھے ، ھماری عمومی بحث یعنی تجزیۂ نفس سے خارج ھے ۔ نفسیاتی نقطۂ نظر سے اعتقادات کی مختلف قسمیں ھو سکتی ھیں اور ان کے تیقّن کے بھی مختلف مدارج ھو سکتے ھیں ، لیکن سچے اور جھوٹے اعتقادوں میں تمیز کرنے کے لیے کوئی بھی خالص نفسیاتی ذرائع موجود نہیں ۔ کوئی اعتقاد سچا یا جھوٹا ھوتا ھے تو کسی امر واقع کے ساتھ رشتے کی بناء پر اور جہاں تک اس امر واقع کا تعلق ھے یہ اعتقاد رکھنے والے شخص کے تجربے سے باھر ھو سکتا ھے ۔ سوائے اس صورت کے جس میں کہ ھم خود اپنے اذھان کے بارے میں کچھ اعتقادات رکھتے ھیں ، صدق و کذب کا انحصار خارجی دنیا کی چیزوں سے ذھنی واردوں کے رشتے پر ھی ھوتا ھے ۔ پس صدق و کذب کا مسئلہ ھمیں ذھنی واردوں کے تجزیے سے جیسا کہ وہ بذاتہ ھیں ، بہت دور لے جاتا ھے ۔ تاھم صدق و کذب کو زیر غور لائے بغیر بھی چارہ نہیں ۔ ھم یقین کرنا چاھتے ھیں کہ کم از کم کبھی کبھی تو ھمارے اعتقادات علم بہم پہنچا ھی دیتے ھیں ، اور کوئی اعتقاد اس وقت تک علم بہم پہنچا نہیں سکتا جب تک وہ سچا نہ ھو ۔ یہ سوال کہ آیا ھمارے اذھان علم کے آلۂ کار ھیں ، اور اگر ھیں تو کن معانی میں ؟ ایسا مرکزی سوال ھے کہ ذھن کا ھر مجوزہ تجزیہ اسی سوال کی روشنی میں پرکھنا چاھیے ۔ اس کو نظر انداز کرنا ایسا ھی

ہوگا جیسا کہ ایک کرونومیٹر (Chronometer) کا ذکر بغیر اس کے وقت بتانے کی صلاحیت کے کیا جائے یا ایک تھرمامیٹر کا بیان اس بات کا ذکر کیے بغیر ہی کیا جائے کہ اس سے حرارت کی پیمائش کا کام لیا جاتا ہے۔

علم کے بارے میں بہت سے مشکل سوالوں سے دو چار ہونا پڑتا ہے۔ علم کی تعریف مشکل، یہ فیصلہ کرنا مشکل کہ آیا ہمارے پاس کوئی علم موجود ہے بھی یا نہیں اور اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ بعض اوقات ہمیں علم میسر آ جاتا ہے، تو یہ پتا لگانا اور بھی زیادہ مشکل، کہ آیا ہم کبھی یہ جان بھی سکتے ہیں کہ کسی مخصوص معاملے میں ہم علم رکھتے ہیں یا نہیں۔ میں اس بحث کو چار حصوں میں تقسیم کروں گا:

(۱) کرداری نقطۂ نظر سے علم ماحول کی رعایت سے ایک قسم کے جوابی فعل کی صورت میں رونما ہونے والی چیز ہے۔ یہ جوابی فعل بالضرور چند ایسے خصائص کا حامل ہوگا کہ سائنسی آلوں کے ساتھ مشترک ہوں گے۔ تاہم لازمی بات ہے کہ اس جوابی فعل میں کچھ اور خصائص بھی ایسے ہوں گے جو علم کے لیے ہی مخصوص ہیں۔ آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ یہ نقطۂ نظر گو اہم ہے لیکن علم کی اصلیت و ماہیت کو کلیۃً ظاہر نہیں کرتا۔

(۲) ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ علم کی تکوین کرنے والے اعتقادات، ان خواص کی بناء پر جو اکیلے اکیلے اعتقادوں یا اعتقادوں کے نظاموں میں داخلی حیثیت رکھتے ہیں، ان اعتقادات سے ممیز ہو جاتے ہیں جو غلط یا ظنی ہیں، کیوں کہ یہ خواص، کیا فرد فرد اعتقادوں میں اور کیا اعتقادوں کے نظاموں میں، خارجی حقائق کے حوالے کے بغیر ہی شناخت کیے جا سکتے ہیں۔ اس قسم کی آراء فلسفہ دانوں میں خاصی مقبول رہی ہیں۔ لیکن جیسا کہ آئندہ بحث سے ثابت ہوگا انہیں ماننے کے لیے ہمارے پاس کوئی معقول وجہ نہیں۔

(۳) ہم یقین رکھتے ہیں کہ کچھ اعتقاد سچے ہیں اور کچھ جھوٹے اور یوں اعتقادوں کی تصدیق پذیری (Verifiability) کا مسئلہ

وارد بحث ہو جاتا ہے ۔ سوال یہ ہے کہ آیا ایسے حالات موجود ہیں جو حق بہ جانب طور پر ہمیں ایقان کے ایسے غیر معمولی درجے تک پہنچا سکیں کہ ہم بول اٹھیں 'فلاں فلاں اعتقاد سچا ہے' ۔ ظاہر ہے ، ایسے حالات میسر آتے ہیں جو فی‌الواقع اس قسم کا ایقان پیدا کر سکیں اور ہماری تمنا ہوتی ہے کہ ایسے حالات کو زیر غور لا کر جو کچھ بھی پلے پڑ سکے سیکھنے کی کوشش کریں ۔

(۴) بالآخر ، صدق و کذب کی تعریف کا خالصاً صوری مسئلہ[1] ، اور کسی قضیے کے مشمولہ الفاظ[2] سے اس قضیے کا معروضی حوالہ اخذ کرنے کا معاملہ بھی ہیں ۔

ہم ان چاروں مسئلوں کو یکے بعد دیگرے زیر غور لاتے ہیں :

(۱) ہم انسان کو ایک ایسا آلہ فرض کر سکتے ہیں جو متنوع مہیجات کے متنوع رد عمل مرتب کرتا ہے ۔ اگر ہم ان جوابی افعال کا خارج سے ہی جائزہ لیں تو ہم انہیں اس صورت میں علم مہیا کرنے کے قابل گردانیں گے جب وہ دو قسم کے خصائص ظاہر کریں ۔ (۱) صحت یا درستی (Accuracy) اور (۲) موزونیت (Appropriateness)۔ یہ دونوں خصائص ایک دوسرے سے بالکل جدا بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ بعض اوقات ایک دوسرے کے مخالف ہوتے ہیں ۔ اگر ایک شیر میرا تعاقب کر رہا ہو تو پیچھے مڑ کر اس پر نظر ڈالنے سے درستی میں اضافہ ہوتا ہے ، لیکن موزونیت کا تقاضا یہی ہے کہ شیر کے بارے میں کسی مزید علم کی جستجو کے بغیر ہی بھاگ نکلا جائے ۔ میں موزونیت کی بحث پر تو بعد میں آؤں گا فی‌الحال صحت یا درستی کے مسئلے کو زیر غور لانا چاہتا ہوں ۔

جب ہم کسی شخص کا مطالعہ خارج سے کر رہے ہوں تو اس کے اعتقادات نہیں بلکہ اس کی جسمانی حرکات ہی زیر مشاہدہ لا سکتے ہیں ۔ اس شخص کا علم اس کی جسمانی حرکات سے اخذ کرنا چاہیے اور خاص طور پر اس سے جو کچھ وہ کہتا اور لکھتا ہے ۔ فی‌الحال ہم

(۱) Formal problem (۲) Component words

اعتقادات کو نظر انداز کر سکتے ہیں اور کسی شخص کے علم کو جو کچھ وہ کہتا اور کرتا ہے ، اسی پر محمول کر سکتے ہیں ، یعنی جہاں تک ممکن ہو سکے گا ہم صدق و کذب کا ایک خالص کرداری زائچہ تیار کریں گے ۔

اگر کسی لڑکے سے پوچھیں 'میاں دو دفعہ دو' ؟ اور لڑکا کہے 'چار بار' تو آپ بادی‌النظر[1] میں اسے ثبوت قرار دے سکتے ہیں اس بات کو تسلیم کر لینے کا کہ لڑکا جانتا ہے دو دفعہ دو کیا ہوتا ہے ، لیکن اگر ۲ × ۳ ، ۲ × ۴ وغیرہ کا جواب بھی وہ چار دیتا جائے تو آپ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ وہ اس بارے میں کچھ بھی نہیں جانتا ۔ بالکل یہی رائے سائنسی آلات کے بارے میں قائم کی جا سکتی ہے ۔ مجھے ایک ایسے بادنما (Weather cock) کا علم ہے جو عادتاً اتنا قنوطی واقع ہوا ہے کہ ہمیشہ شمال مشرق کی طرف اشارہ کرتا ہے ۔ اگر آپ اسے اوائل مارچ کے کسی ٹھنڈے دن دیکھیں تو آپ اسے ایک عمدہ بادنما قرار دیں گے ۔ تاہم بہار کے پہلے گرم دن کے آتے ہی آپ کا اس پر اعتماد جاتا رہے گا ۔ اس لڑکے اور بادنما دونوں میں ایک ہی نقص ہے ۔ جب مہیج بدل دیا جاتا ہے تو وہ رد عمل نہیں بدلتے ۔ ایک اچھا آلہ یا کوئی ایسا شخص جو کافی علم رکھتا ہو اُن مہیجات کا جو موقع محل کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں ، مختلف رد عمل دے گا ۔ یہ پہلا نکتہ ہے رد عمل کی صحت کی 'تعریف' کا ۔

آئیے اب ہم کوئی اور لڑکا فرض کرتے ہیں ۔ جب آپ اس سے اول بار پوچھیں تو وہ کہے دو دفعہ دو چار ہوتے ہیں ۔ لیکن اس لڑکے کے معاملے میں مختلف سوالات پوچھنے کی بجائے آپ معمول ہی بنا لیں کہ ہر روز ناشتے کے وقت اس سے وہی ایک سوال پوچھیں اور آپ کو معلوم ہو کہ وہ ۵ ، ۶ ، ۷ ، یا جو منہ میں آئے بک دیتا ہے تو آپ اس نتیجے پر پہنچ جاتے ہیں کہ وہ بھی دو دفعہ دو چار، کے معانی نہیں جانتا ، گو اول بار حسن اتفاق سے اس نے ٹھیک جواب دے دیا تھا ۔ اس لڑکے کی مثال اس بادنما کی سی ہوگی جو ایک ہی حالت میں ڈٹا رہنے کی بجائے

---

(۱) Prima facie

لگا تار گھوم رہا ہو اور ہوا کے کسی تغیر کے بغیر ہی اپنی گردش کا رخ بدل رہا ہو ۔ ایسا لڑکا اور ایسا بادنما پچھلے جوڑے سے الٹا نقص (Opposite defect) رکھتے ہیں ، وہ ان مہیجات کے مختلف رد عمل مرتب کرتے ہیں جو مہیجات کہ کسی لحاظ سے بھی ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں ۔

حافظے کے دھندلے پن کی بحث میں 'صحت یا درستی' کی تعریف کو زیر غور لانے کا موقع ملا تھا ۔ اپنی پچھلی بحث کی باریکیوں کو نظر انداز کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایک آلہ اس صورت میں 'درست' ہوتا ہے جب یہ دونوں لڑکوں اور دونوں بادنماؤں کے نقصائص سے پہلو تہی کرے ، یعنی جب :

(۱) یہ ان مہیجات کے مختلف رد عمل دے جو اہم امور (Relevant ways) میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں ۔

(۲) یہ ان مہیجات کا ایک ہی رد عمل پیش کرے جو اہم امور میں ایک دوسرے سے اختلاف نہ رکھیں ۔

یہ اہم امور کیا ہیں ؟ یہ بات آلے کی طبیعی صلاحیت (Nature) اور مقصد کار پر مبنی ہے ۔ ایک بادنما کے معاملے میں ہوا کا رخ اہم امر ہے لیکن ہوا کا زور نہیں ۔ لڑکے کے معاملے میں آپ کے سوال کا معنی اہم امر ہے ، لیکن آپ کی آواز کی بلندی یا یہ بات کہ آپ اس کے باپ ہیں یا اسکول ماسٹر ہیں ، اہم امور میں سے نہیں ۔ ہاں اگر آپ اسی کی عمر کے بچے ہوں تو یہ اہم امر ہوگا اور موزوں رد عمل بھی مختلف ہوگا !

ظاہر ہے کہ 'علم' بعض قسم کے مہیجات کی طرف ردعمل کی درستی سے عیاں ہوتا ہے ۔ مثال کے طور پر امتحانات ! کیا ہم الٹا یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ علم تماماً اسی قسم کے رد عمل کی درستی پر مشتمل ہے ؟ میرے خیال میں یہ ٹھیک نہیں ، تاہم ہم اس سمت چند قدم اور آگے بڑھ سکتے ہیں ۔ اس مقصد کی خاطر ہمیں زیادہ احتیاط کے ساتھ اس

درستی اور رد عمل کی تعریف کرنا ہوگی جس کی توقع علم کی صورت میں کی جاتی ہے ۔

ہمارے موجودہ نقطۂ نظر کی رو سے ادراک کو علم کی صف سے خارج کرنا مشکل ہے ۔ بہر کیف علم کا اظہار ان افعال سے ہوتا ہے جو ادراک پر مبنی ہیں ۔ کوئی پرندہ جو درختوں میں اڑ رہا ہو ، شاخوں میں ٹکرانے سے بچتا ہے ۔ یہ بچاؤ بصری حسّوں کے رد عمل کے باعث ہے ۔ یہ رد عمل 'صحت یا درستی' کا خاصہ لیے ہوئے ہے اور ہمیں اس نتیجے پر مائل کرتا ہے کہ پرندہ نظر سے 'جانتا' ہے کہ اس کے قرب و جوار میں کیا کیا چیزیں ہیں ۔ ایک کرداری کے نزدیک یہ بات یقیناً علم قرار دی جانی چاہیے ۔ تجزیاتی نفسیات (Analytic Psychology) اسے کچھ ہی کیوں نہ سمجھے ۔ ایسی صورت میں جو چیز کم و بیش معلوم ہے وہ مہیج ہے ، لیکن زیادہ ترقی یافتہ علم میں مہیج اور جس کا علم ہے ، مختلف ہو جاتے ہیں ۔ مثلاً اگر آپ اپنے کیلنڈر پر نگاہ ڈالیں اور یہ دیکھیں کہ ایسٹر اگلے سال کے شروع میں آئے گا تو یہاں مہیج تو کیلنڈر ہے مگر جوابی فعل مستقبل سے متعلق ہے ۔ اس قسم کی مثالیں بھی مشینی آلوں میں دستیاب ہو سکتی ہیں ۔ بیرومیٹر کا کردار موجودہ مہیج کے باعث رو نما ہوتا ہے تاہم یہ مستقبل کے بارے میں پیش گوئی کرتا ہے ، اس طرح کہ ایک لحاظ سے کہا جا سکتا ہے کہ بیرومیٹر مستقبل کے متعلق علم رکھتا ہے ۔ خیر جو صورت بھی ہو ، علم کے ضمن میں جس نکتے پر میں زور دے رہا ہوں ، یہ ہے کہ جو کچھ جانا گیا ہے ممکن ہے مہیج سے بالکل مختلف ہو اور 'علمی رد عمل' (Knowledge response) کی علت سے کوئی سروکار ہی نہ رکھتا ہو ۔ محض حسی علم (Sense-knowledge) میں ایسا ہوتا ہے کہ مہیج اور جو کچھ جانا گیا ہے ، بعض شرائط کے پورا ہونے کی صورت میں دونوں ایک ہی چیز قرار دیے جا سکتے ہیں ۔ مستقبل کے علم کے ضمن میں یہ عیاں ہے کہ مہیج اور جو کچھ معلوم ہے ، دونوں بالکل جدا گانہ حیثیت رکھتے ہیں کیوں کہ اگر معاملہ اس کے بر عکس ہوتا تو جوابی فعل مہیج پر پیش قدمی کرتا ۔ تجریدی علم

(Abstract knowledge) میں بھی وہ جدا گانہ حیثیت رکھتے ہیں۔ کیوں کہ تجریدی حقائق زمان و مکان سے بالا ہوتے ہیں۔ ماضی کے علم کے بارے میں بھی کچھ پیچیدگیاں ہیں جنھیں مختصراً زیر غور لانا چاہیے۔

ہمارے موجودہ نقطۂ نظر سے حافظے کی ہر صورت ایک لحاظ سے تاخیری رد عمل (Delayed response) کی حامل ہوگی لیکن یہ بندش بالکل واضح طور پر معانی کو ادا نہیں کرتی۔ اگر آپ ایک فلیتہ جلائیں اور اسے بارود کے ڈھیر سے جوڑ دیں تو بارود کا دھماکہ ایک لحاظ سے آپ کے فلیتہ جلانے کا تاخیری جواب کہلا سکتا ہے، لیکن اس کا تو صرف یہ مطلب ہوا کہ یہ دھماکہ ایک عمل جاریہ (Continuous process) کا محض ایک بعد کا حصہ ہے جس کے زیادہ اوائلی حصے ہیجانی اعتبار (Emationally) سے کم دل چسپ ہیں۔ لیکن عادت کے معاملے میں یہ بات صادق نہیں آتی۔ عادت کا ظہور دو قسم کے اسباب رکھتا ہے۔ (ا) گذشتہ واردے جنھوں نے عادت کو جنم دیا (ب) موجودہ واردے جو عادت کو عملی صورت میں ظاہر ہونے کا موقع دیتے ہیں۔ جب آپ اپنے پاؤں کے پنجے پر کوئی بوجھ گرا لیں اور جو منہ میں آئے کہہ ڈالیں تو یہ عادت برے قسم کے دوستوں کی نقل کا نتیجہ ہوگی اور اس نے اظہار کی عملی صورت یوں اختیار کی کہ بوجھ گرا۔ ہمارے علم کا بیشتر حصہ اس لحاظ سے عادت کے زمرے میں شامل ہے۔ جب مجھ سے یہ پوچھا جائے کہ کب پیدا ہوئے تھے۔ تو میں محض عادت کی بناء پر ٹھیک ٹھیک جواب دے دیتا ہوں۔ یہ کہنا تو بہ مشکل ہی صحیح ہوگا کہ تولید یا ولادت ایک مہیج تھا اور یہ کہ میرا جواب ایک تاخیری رد عمل ہے۔ لیکن حافظے کے معاملوں میں بات کرنے کا یہ طریقہ کسی قدر صداقت پر مبنی ہوگا۔ کسی معتاد یاد (Habitual memory) میں یاد شدہ واقعہ صاف طور پر اس مہیج کا ایک لازمی جزو تھا جس نے عادت کی تشکیل کی۔ موجودہ مہیج، کہ عادت کو عملی اظہار کا موقع دیتا ہے، اس رد عمل سے جو عادت کے موجود نہ ہونے کی صورت میں اس سے مرتب ہوتا، مختلف

رد عمل مرتب کرتا ہے ۔ بنا بریں عادت جوابی فعل کی تعلیل میں دخل رکھتی ہے اور اسی طرح قدرے ہٹ کر (At one remove) عادت کے علل و اسباب بھی ۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ایک یاد کردہ واقعہ ہمارے یاد کرنے (Remembering) کے اسباب کا ایک لازمی جزو ہے ۔

تاہم باوجود اس امر واقع کے کہ جو کچھ جانا جاتا ہے، وہ بعض اوقات علت علم کا ایک ناگزیر جزو ہوتا ہے ، میرے خیال میں یہ صورت حال اس عمومی سوال سے تعلق نہیں رکھتی جس سے ہمارا سروکار ہے ، یعنی کس قسم کے مہیج پر کس قسم کا جوابی فعل علم کو ظاہر کرنے والا قرار دیا جا سکتا ہے ۔ ایک خصوصیت ایسی ہے جو جوابی فعل میں لازماً ہونی چاہیے ، یعنی جوابی فعل بالضرور اختیاری حرکات پر مشتمل ہونا چاہیے ۔ اس خصوصیت کی ضرورت موزونیت کی خصوصیت سے وابستہ ہے جس کو میں ابھی زیر غور نہیں لانا چاہتا ۔ فی الحال میں محض ایک زیادہ واضح تصور اس قسم کی صحت یا درستی کا حاصل کرنا چاہتا ہوں جو ایک علمی رد عمل (Knowledge-response) میں ہونی چاہیے ۔ بہت سی مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ 'صحت' کئی دیگر صورتوں میں خالصاً میکانکی بھی ہو سکتی ہے ۔ بہت ہی مکمل قسم کی 'صحت' سوالات کے صحیح جوابات دینے پر مشتمل ہوتی ہے ۔ اور اس کمال میں حساب کرنے والی مشینیں انسانوں سے کہیں زیادہ آگے بڑھ جاتی ہیں ۔ حسابی مشین (Calculating machine) سے کوئی سوال پوچھتے وقت آپ کو بالضرور اسی مشین کی زبان استعمال کرنا ہوگی ، جیسے آپ کسی انگریز کو چینی زبان میں مخاطب نہیں کرتے، اسی طرح اس مشین کو انگریزی میں مخاطب نہیں کرنا ہوگا ۔

اگر آپ اسے اس زبان میں مخاطب کریں جو یہ سمجھتی ہے تو یہ لمحہ بھر کی تاخیر یا ذرہ برابر غلطی کے بغیر ہی آپ کو بتا دے گی کہ ۱۹۹۸۷ × ۳۴۵۲۱ کیا بنتا ہے ۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ مشین جواب جانتی ہے کیوں کہ جواب دیتے وقت اس کا اپنا کوئی مقصد نہیں ہوتا ۔ یہ آپ کو اپنے کمال سے مرعوب نہیں کرنا چاہتی یا اتنی

اچھی مشین ہونے پر فخر محسوس نہیں کرتی ، لیکن جہاں تک محض 'صحت' کا سوال ہے کوئی کسر باقی نہیں رہتی -

جس حد تک سوالوں کے جوابوں کا تعلق ہے جوابی افعال کی صحت ایک بالکل واضح خیال ہے لیکن باقی صورتوں میں جوابی افعال کی صحت بہت زیادہ غیر واضح ہے - بالعموم یہ کہا جا سکتا ہے کہ کوئی چیز ، خواہ وہ جان دار ہو یا بے جان ، ماحول کے کسی خد و خال سے حس پذیر ہے بہ شرطیکہ یہ چیز اس خدو خال کی موجودگی یا عدم موجودگی کی صورتوں میں مختلف انداز میں رد عمل مرتب کرے - لیکن حس پذیری (Sensitiveness) علم نہیں ہے - اور ایک ایسے امر واقع کا علم ، جو محسوس نہ ہو سکے ہماری اس امر واقع سے حس پذیری نہیں ہے جیسا کہ ہم نے مہیج اور امر معلومہ (Fact known) میں امتیاز کرتے ہوئے دیکھا ہے - جوں ہی ہم سوال و جواب کی سادہ صورتوں سے آگے بڑھیں ، کردار کی وساطت سے علم کی تعریف مقصد (Purpose) کو زیر غور لانے کا مطالبہ کرتی ہے - کوئی قاصد کبوتر گھر اڑ کر آ جاتا ہے تو بس ہم کہہ دیتے ہیں کہ یہ راستہ جانتا ہے - لیکن اگر یہ محض کسی جگہ پر اٹکل پچو اڑ کر چلا جائے تو ہمیں یہ نہیں کہنا چاہیے کہ یہ اس جگہ کا راستہ 'جانتا' تھا جیسے پہاڑ کی چوٹی سے وادی کی طرف لڑھکتا ہوا پتھر وادی کا راستہ نہیں جانتا -

کرداریت کے نقطۂ نظر سے ان خد و خال کے بارے میں مقصد کا حوالہ دیے بغیر کچھ زیادہ کہنا ممکن نہیں ، جو خد و خال کہ بالعموم جوابی فعل کی صحت کو علم سے ممتاز کرتے ہیں - لیکن ذیل میں دی ہوئی وجوہات کی بناء پر جوابی فعل کی صحت کے علاوہ دیگر چیزوں کی ضرورت سمجھی جا سکتی ہے - فرض کر لیجیے کہ دو آدمی ہیں جن میں سے ایک اعتقاد کر لیتا ہے اس بات پر جس پر دوسرا اعتقاد نہیں کرتا اور اول الذکر اس بات پر اعتقاد نہیں کرتا جس پر دوسرا اعتقاد کرتا ہے - جہاں تک صحت اور جوابی فعل کے بارے میں ذکی الحس (Sensitiveness of response) ہونے کا تعلق ہے ، یہ

دونوں آدمی برابر ہیں۔ کوئی تھرمامیٹر جس میں گرم موسم کی وجہ سے پارہ نیچے چلا جائے اور ٹھنڈ کے باعث اوپر، ممکن ہے اتنا ہی درست ہو جتنا کہ عام قسم کے تھرمامیٹر، اور ایک آدمی جو ہمیشہ غلط اعتقاد رکھتا ہے ممکن ہے کسی حساس آلے سے اتنا ہی مشابہ ہو جتنا کہ وہ آدمی جو ہمیشہ صحیح اعتقاد رکھتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان عملی اور قابل مشاہدہ فرق یہ ہوگا کہ وہ جو ہمیشہ غلط اعتقاد رکھتا ہے جلدی ہی برے انجام کو پہنچ جائے گا۔ یہ نکتہ ایک دفعہ پھر واضح کرتا ہے کہ اکیلا کسی مہیج پر درست جوابی فعل کا مرتب ہونا علم ظاہر نہیں کرتا بلکہ اسے موزونیت بھی چاہیے، یعنی اپنا مقصد حاصل کرنے کے لیے اسے موزوں ہونا چاہیے۔ یہ بات سوالوں کا جواب دینے کے بہ ظاہر سادہ معاملوں پر بھی پوری اترتی ہے۔ اگر جوابوں کا مطلب دھوکا دینا ہے تو ان کی سچائی نہیں بلکہ ان کا جھوٹ علم کے شواہد مہیا کرے گا۔ علم کی تعریف میں اس بات کا تعین مشکل ہے کہ 'صحت' کے ساتھ موزونیت کس نسبت سے شامل ہوگی۔ یوں دکھائی دیتا ہے کہ دونوں شامل تعریف ہوتی ہیں لیکن موزونیت کی ضرورت محض عمومی قسم کے جوابی فعل تک محدود ہے، ہر انفرادی مثال سے اس کا تعلق نہیں۔

(۲) اب تک میں یہ بات بہ حیثیت ایک مسلمہ حقیقت کے فرض کرتا آیا ہوں کہ کسی اعتقاد کا سچا پن یا جھوٹا پن کسی امر واقعہ سے کسی رابطے کی بنا پر یعنی اعتقاد کے معروض پر منحصر ہوتا ہے۔ تاہم اس رائے پر بسا اوقات اعتراض کیا گیا ہے۔ فلسفہ دانوں نے کسی قسم کے داخلی معیار کو تلاش کرنے کی کوشش بھی کی ہے جس کی رو سے سچے اور جھوٹے اعتقادات ممیز[1] ہو سکیں۔

---

(۱) یہ زاویۂ نگاہ کہ کوئی اس قسم کا معیار موجود ہے، عام طور پر ان لوگوں کا منظور نظر رہا ہے جن کی آرا کسی حد تک ہیگل سے ماخوذ ہیں۔ لاسکی کے مندرجہ ذیل اقتباس سے اس کی تشریح کی جا سکتی ہے۔ وہ اپنی کتاب "The Intutive Basis

(بقیہ صفحہ ۳۰۴ پر)

مجھے اندیشہ ہے کہ اس جستجو کی بڑی وجہ ان کی یہ خواہش رہی ہے کہ بہ نسبت اس کے جیسا کہ ممکن معلوم دیتا ہے، ہم زیادہ یقینی طور پر یہ محسوس کر سکیں کہ سچ کیا ہے اور جھوٹ کیا؟ اگر ہم کسی اعتقاد کی داخلی سیرت کی جانچ پڑتال کر کے اس اعتقاد کی سچائی معلوم کر سکیں یا اعتقادات کے کسی ایسے مجموعے کی سچائی معاوم کر سکیں جس کا کہ یہ اعتقاد ایک حصہ ہے، تو یہ خیال کیا جاتا ہے کہ سچائی کی تلاش ایک اتنا کٹھن مسئلہ نہیں رہے گا جتنا کہ یہ دوسری صورت میں بہ ظاہر معلوم دیتا ہے۔ لیکن اس بارے میں جو کوششیں کی جا چکی ہیں وہ حوصلہ بخش نہیں ہیں۔ میں ان دونوں معیاروں کو لیتا ہوں جن کا ذکر آ چکا ہے یعنی (۱) ذاتی بداہت (Self-evidence) (۲) باہمی پیوستگی (Mutual coherence)۔ اگر ہم یہ ثابت کر سکیں کہ یہ دونوں ناکافی ہیں تو ہم کافی حد تک یقین کر سکتے ہیں کہ

(بقیہ صفحہ ۳۰۳ سے)

of knowledge'' Mac., 1919 کے صفحہ ۲۶۸ پر یوں رقم طراز ہے ''محدود معنوں میں بات کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایک غلط حکم سرے سے ہی حکم کہلانے کا مستحق نہیں ہوتا۔ محکوم بہ محض محکوم الیہ سے ہی منتج نہیں ہوتا بلکہ اس کے انتاج میں محکوم الیہ کے ساتھ کوئی وافر عنصر بھی شامل ہوتا ہے اور یہ وافر عنصر کسی معنی میں بھی حکم کے مشتملہ سے وابستہ نہیں ہوتا۔ جو کچھ واقع ہوتا ہے ممکن ہے وہ تصورات کے تلازم کا ایک عمل ہو یعنی قوت متصورہ کا یا اسی قسم کی کسی اور چیز کا۔ تاہم اتنی بات یقینی ہے کہ وہ حکم کا عمل نہیں ہے۔ ایک تجربہ کار ماہر نفسیات احتیاط سے مشاہدہ کرنے کے بعد یہ پتا چلا سکے گا کہ اس عمل میں محکوم بہ کے محکوم الیہ پر منحصر ہونے کا مخصوص عنصر جو حکم کی جان ہے، ناپید ہے۔ تاہم یہ ماننا ہی چاہیے کہ معاینۂ باطن کی مدد سے تصورات کے محض 'میل جوڑ' کو حکموں سے ممیز کرنے کے لیے غیر معمولی مشاہدے کی طاقت درکار ہے۔

کوئی بھی ایسا داخلی میعار جس کا تا حال سراغ ملا ہو ، سچے اور جھوٹے اعتقاد میں تمیز کرنے کو کافی نہ ہوگا۔

(۱) ذاتی بداہت : ہمارے بعض اعتقادات خاص طور پر شک و شبہ سے بالا معلوم دیتے ہیں۔ مثلاً یہ اعتقاد کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں اور یہ کہ دو چیزیں بہ یک وقت ایک ہی جگہ نہیں ہو سکتیں ، نہ ایک ہی چیز بہ یک وقت دو جگہوں پر ، یا یہ کہ کوئی خاص گیندے کا پھول جو ہم دیکھ رہے ہیں ، پیلا ہے۔ جس رائے کا ہمیں امتحان کرنا ہے ، یہ ہے کہ آیا ایسے اعتقادات کوئی قابل شناخت کیفیت رکھتے ہیں جو ان کی سچائی کی ضامن ہے اور ہر اس چیز کی سچائی کی بھی جو ان اعتقادات سے بدیہی قوانین کے مطابق استخراج پاتی ہے۔ مثلاً یہی نظریہ مینونگ نے اپنی کتاب Ueber die Erfa-hrungsgr undlagen unseres wissens میں پیش کیا ہے۔

اگر اس نظریے کو منطقی اعتبار سے اپنے پاؤں پر کھڑا ہونا ہے تو ذاتی بداہت کو محض اس امر واقعہ پر موقوف نہیں ہونا چاہیے کہ ہم کسی قضیہ پر یقین رکھتے ہیں۔ ہم اعتقاد رکھتے ہیں کہ ہمارے اعتقادات بعض اوقات غلط ہوتے ہیں اور ہم خواہش رکھتے ہیں کسی طرح ایسے اعتقادات مل جائیں جو کبھی غلط نہ ہوں۔ اگر ہمیں یہ کام سر انجام دینا ہی ہے تو یہ کسی ایسے ٹکسالی نشان کے طفیل انجام پائے گا جو محض چند اعتقادوں سے متعلق ہو ، نہ کہ سب اعتقادات کے ساتھ وابستہ ، اور آن اعتقادوں میں جن میں یہ نشانی موجود ہو ، کوئی ایسے اعتقاد نہ ہوں جو ایک دوسرے کے متضاد ہوں۔ مثال کے طور پر اگر دو قضیے 'پ' اور 'ق' بدیہی ہوں اور یہ بات بھی بدیہی (Self evident) ہو کہ 'پ' اور 'ق' دونوں ہی سچے نہیں ہو سکتے تو یہ امر واقعہ ذاتی بداہت کو سچائی کا ضامن قرار نہیں دے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ ذاتی بداہت اور شک کا فقدان یا مکمل ایقان ہم معنی باتیں نہیں ہونی چاہئیں۔ اگر ہم مکمل طور پر کسی قضیے کے بارے میں یقین رکھتے ہوں تو ہم اپنے اعتقاد کی تائید میں کسی دلیل کی تلاش نہیں کرتے۔ اگر ذاتی بداہت کو اعتقاد کی دلیل

پیش کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شک آ دھمکا ہے اور یہ کہ ہمارا بدیہی قضیہ شکیتی حملوں سے پوری طرح نہیں بچ سکا ۔ یوں کہنا بے شک سچ ہے کہ کوئی ایک شخص کسی چیز پر اس مضبوطی سے ایمان رکھتا ہے کہ اس کو اس پر شک نہیں کروایا جا سکتا ۔ وہ ایسے اعتقادات کو استدلال (Reasning) میں بہ طور مقدمات (Premises) کے استعمال کرنے پر آمادہ ہوگا ۔ اور جہاں تک خود اس کی ذات کا تعلق ہے وہ اعتقادات اس کے لیے اتنے ہی شواہد پر مبنی ہوں گے جتنی کہ کسی اعتقاد کو حاجت ہو سکتی ہے ۔ لیکن آن قضیوں میں جنھیں کوئی شخص ناقابل شک قرار دیتا ہے ، بعض ایسے قضیے بھی ہوں گے جنھیں دوسرا آدمی عین شک کے قابل سمجھتا ہے ۔ یہ بات بدیہی معلوم دیتی تھی کہ تحت الارض (Antipodes) پر انسان موجود نہیں ہو سکتے کیوں کہ وہ ہوتے بھی تو نیچے گر جاتے ، یا زیادہ سے زیادہ اچھی صورت حال میں بھی ، اپنے سروں کے بل کھڑے رہنے کے باعث چکرا جاتے ۔ لیکن نیوزی لینڈ کے رہنے والے اس قضیے کے بطلان کو بدیہی پاتے ہیں ۔ بنا بریں اگر ذاتی بداہت صداقت کی ضامن ہے تو ہمارے آبا و اجداد یہ سوچنے میں ضرور غلطی کرتے آئے ہوں گے کہ ان کے اعتقادات تحت الارض کے بارے میں بدیہی ہیں ۔ مینونگ اس مشکل سے یوں نپٹتا ہے کہ بعض اعتقادات غلطی سے بدیہی سمجھ لیے جاتے ہیں ، لیکن بعض دیگر اعتقادات کے معاملے میں یہ بات خود واضح ہوتی ہے کہ وہ بدیہی ہیں ، اور اس قسم کے اعتقادت ہی پورے طور پر قابل اعتماد ہوتے ہیں ۔ لیکن یہ بات بھی غلطی کے عملی خطروں کے امکانات کو دور نہیں کر سکتی کیوں کہ ہم ذاتی بداہت پر یقین رکھنے میں غلطی کھا سکتے ہیں یعنی یوں کہ فلاں اعتقاد بدیہی ہے ۔ غلطی کے تمام خطروں کو دور کرنے کے لیے ہمیں زیادہ سے زیادہ پیچیدہ اور بدیہی اعتقادات کے لامتناہی سلسلوں کی ضرورت ہوگی جو کہ عملی طور پر ممکن الحصول نہیں ۔ لہذا بہ ظاہر یہ دکھائی دے گا کہ ذاتی بداہت صداقت کی دریافت میں عملی معیار کے اعتبار سے کار آمد نہیں ۔

مثالوں کے مطالعے سے بھی ہم اسی نتیجے پر پہنچتے ہیں ۔ اگر ہم ان چار مثالوں کو لیں جو ہم نے اس بحث کے شروع میں پیش کی تھیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ ان میں سے تین منطقی ہیں جب کہ چوتھی ادراکی حکم ہے ۔ یہ قضیہ کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں ، منطقی استخراج کے ذریعے تعریفات سے مرتب ہوتا ہے ۔ اس کا یہ مطلب ہوا کہ اس کی سچائی اشیاء کے خواص پر منحصر نہیں بلکہ علامتوں (Symbols) کے معانی پر منحصر ہے ۔ جہاں تک ریاضیات کا تعلق ہے ، ریاضیات میں علامتیں خود منتخب کی جاتی ہیں ، لہذا اس معاملے میں ذاتی بداہت اس امر کی مقتضی ہے کہ تمام کا تمام معاملہ ہمارے بس میں ہے ۔ میں یہ دعویٰ نہیں کرنا چاہتا کہ ریاضیاتی قضیوں کے بارے میں یہ بالکل صحیح ہے ، کیوں کہ مسئلہ پیچیدہ ہے اور میں نہیں جانتا کہ بالکل صحیح کیا ہے ۔ لیکن میں یہ ضرور کہوں گا کہ ریاضیاتی قضیوں میں ذاتی بداہت کا تعلق علامتوں کے معانی سے ہے نہ کہ دنیا کے ایسے خواص سے جنھیں اغلباً خارجی مشاہدہ عیاں کرے ۔

اسی قسم کے نکات ایک چیز کے دو جگہوں پر بہ‌یک وقت موجود ہونے کو نا ممکن بناتے ہیں یا دو چیزوں کے بہ یک وقت ایک ہی جگہ پر موجود ہونے کے معاملے کو بھی ۔ اگر مجھے غلطی نہ لگ رہی ہو تو یہ نا ممکن باتیں ایک چیز اور ایک جگہ کی تعریفات سے منطقی طور پر منتج ہوتی ہیں ، یعنی وہ طبیعیات کے قوانین نہیں ہیں بلکہ محض حصہ ہیں اس ذہنی مشین کا جسے ہم نے طبیعیات سے کام لینے کے لیے گھڑ لیا ہے ۔ ان قوانین کی ذاتی بداہت ـــــ اگر اسے ذاتی بداہت کہا جا سکے ـــــ محض اس چیز میں مضمر ہے کہ یہ الفاظ کے استعمال کے ضمن میں ہمارے فیصلے کو ظاہر کرتے ہیں ۔ نہ کہ طبیعی اشیاء کے کسی خاصہ کو ۔

ادراک کے احکام ، جیسا کہ مثال کے طور پر 'یہ گیندا زرد ہے' منطقی حکموں سے بالکل مختلف نوعیت کے ہوتے ہیں اور ان کی ذاتی بداہت کی بالضرور کوئی مختلف تشریح ہونی چاہیے ۔ کسی ایسے حکم کی تہہ تک پہنچنے کے لیے ، جہاں تک ممکن ہو سکا ، ہم ان الفاظ کے

استعمال کو مسترد کر دیں گے جو ہمیں موجودہ امر واقعہ سے دور لے جاتے ہیں ، جیسا کہ 'گیندا' اور 'زرد' ۔ اس ادراک کی تہہ میں کہ کوئی گیندا زرد ہے ، ایک انتہائی سادہ قسم کا حکم موجود ہوگا جو غالباً دو ایسے رنگوں میں مشابہت کا ادراک ہے کہ جنھیں بہ یک وقت دیکھا جائے ۔ فرض کیجیے ہم دو گیندے کے پھول دیکھ رہے ہیں اور یہ بھی ادراک کرتے ہیں کہ ان کے رنگ ایک ہی جیسے ہیں ۔ یہ مشابہت ایک طبیعی حقیقت ہے ، الفاظ یا علامتوں کا معاملہ نہیں ، اور یقیناً ایک لحاظ سے اس درجہ نا قابل شک معلوم دیتی ہے کہ ہمارے بہت سے حکم اتنے نا قابل شک نہیں ہیں ۔

پہلی بات جو اس قسم کے حکموں کے بارے میں قابل مشاہدہ ہے یہ ہے کہ وہ خود اپنی موجودہ حالت میں غیر واضح ہیں ۔ لفظ 'مشابہ' غیر واضح لفظ ہے کیوں کہ مشابہت کے درجے ہوتے ہیں ، اور کوئی نہیں کہہ سکتا کہ کہاں مشابہت شروع ہوتی ہے اور کہاں ختم ہو جاتی ہے ۔ یہ غیر ممکن ہے کہ ہمارے دو گیندے کے پھول بالکل ایک ہی جیسا رنگ رکھتے ہوں اور اگر ہم نے یہ حکم لگا لیا کہ وہ یک رنگ ہی ہیں تو ہم ذاتی بداہت کے دائرے سے باہر نکل جائیں گے ۔ اپنے قضیے کو زیادہ صراحت (Precision) دینے کے لیے یوں فرض کر لیجیے کہ ہم اسی وقت ایک سرخ گلاب کا پھول بھی دیکھ رہے ہیں ۔ اس صورت میں ہم یہ حکم لگا سکتے ہیں کہ ان دونوں گیندوں کا رنگ گلاب کے پھول کی نسبت زیادہ مشابہ ہے ۔ یہ حکم زیادہ پیچیدہ معلوم دیتا ہے لیکن یقیناً زیادہ صریح ہے ۔ تاہم اب بھی یہ مکمل صراحت سے ورے ہی رہ جاتا ہے ، کیوں کہ مشابہت بادی النظر میں پیمائش کے قابل نہیں ہے اور یہ فیصلہ کرنے کے لیے بہت زیادہ بحث کی ضرورت ہوگی کہ کم یا زیادہ مشابہت سے ہمارا مقصود کیا ہے ۔ صراحت کی جستجو کا یہ سلسلہ لامتناہی ہے ۔

دوسری قابل غور چیز (گو مجھے خود شک نہیں ہے کہ ہمارے ادراک کے بہت سے حکم سچے ہوتے ہیں) یہ ہے کہ اس قسم کے حکموں کی کسی ایسی نوع کی تعریف کرنا بہت مشکل ہے جو اپنی

داخلی کیفیت کی بناء پر غلطی سے ہمیشہ مبرا کہی جا سکے۔ ادراک کے معاملے میں ہمارے بہت سے حکم تضایفات (Correlations) کو شامل حال رکھتے ہیں ۔ مثلاً ہم حکم لگاتے ہیں کہ فلاں شور کسی گزرتے ہوئے چھکڑے کا ہے ۔ عیاں ہے کہ ایسے سب کے سب حکم غلطی کا امکان رکھتے ہیں کیوں کہ کوئی بھی ایسا تضایف موجود نہیں ہے جس کے بارے میں ہم یقین کر سکیں کہ یہ مستقل ہے ۔ ادراک کے دیگر حکم شناخت سے ماخوذ ہوتے ہیں مثلاً 'یہ گیندا ہے' یا فقط اتنا کہ 'یہ زرد ہے' اس قسم کے تمام حکموں میں کچھ غلطی کا امکان ہوتا ہے ، گو بعض اوقات شاید بہت ہی تھوڑا ہو ۔ بعض پھول جو گیندے کی طرح ہی نظر آتے ہیں سورج مکھی ہوتے ہیں اور جسے بعض لوگ زرد کہیں گے ، دوسرے نارنگی رنگ کہہ سکتے ہیں ۔ ہمارا موضوعی ایقان (Subjective certainty) عام طور پر عادت کا نتیجہ ہوتا ہے اور ممکن ہے ایسے خلاف معمول حالات میں جن کا ہمیں علم نہ ہو ، یہ ہمیں گم راہ کر دے ۔

بنا بریں کسی قسم کی ذاتی بداہت بھی صداقت کا کوئی حتمی معیار مہیا نہیں کر سکتی ۔ تاہم شاید یہ سچ ہے کہ بہت زیادہ موضوعی ایقان رکھنے والا حکم غالباً دوسرے حکموں کی نسبت سچائی کا زیادہ حامل ہو گا ۔ لیکن اگر معاملہ یہی ہے تو یہ ایک ایسا نتیجہ ہے جس کو ثبوت کی ضرورت ہے ، نہ کہ کوئی ایسا مقدمہ جس سے صدق و کذب کی تعریف میں ابتدا کی جائے ۔ لہذا سچائی کی اولین ضمانت کے طور پر نہ ذاتی بداہت کو کافی مانا جا سکتا ہے نہ موضوعی ایقان کو ۔

(۲) باہمی پیوستگی کی رو سے سچائی کی تعریف تصوریہ کو سوجھی ، بالخصوص ان کو جو بیشتر ہیگل کے نقش قدم پر چلتے ہیں ۔ مسٹر جواکم (Mr. Joachim) کی کتاب The Nature of Truth (Oxford 1906) میں اسے بڑے عالمانہ طریقے سے پیش کیا گیا ہے ۔ اس رائے کے مطابق مجموعی صداقت کے علاوہ ، قضیوں کا کوئی سلمیہ (Set) محض خالص منطقی دلائل سے رد کیا جا سکتا ہے : اس

طرح کہ وہ داخلی طور پر پیوستگی سے عاری ہوتا ہے ۔ کوئی تنہا قضیہ اگر یہ وہی کچھ ہے جسے ہمیں عام طور پر کاذب کہنا چاہیے ، تو یہ اپنے آپ کی لا علاج طریقے سے خود تغلیط کرتا ہے در حالیکہ اگر یہ وہی کچھ ہے جسے ہمیں عام طور پر صادق کہنا چاہیے تو اس کے نتائج (Implications) ہوتے ہیں جو ہمیں دیگر قضیوں کو بھی سچ ماننے پر مجبور کرتے ہیں اور یہ قضیے پھر دوسرے قضیوں کی طرف ہماری راہنمائی کرتے ہیں ، وقس ہذا ، یہاں تک کہ ہم مجموعی صداقت کو تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں ۔ ایک سیدھی سادھی مثال سے اس کی وضاحت ہو سکتی ہے : اگر میں یوں کہوں کہ 'فلاں آدمی شادی شدہ ہے' تو یہ ایک قائم بالذات (Self-subsistent) قضیہ نہ ہوگا ۔ منطقی اعتبار سے ہم کسی ایسی کائنات کا تصور نہیں کر سکتے ، جس میں فقط یہ قضیہ ہی مجموعی صداقت کہلا سکے ۔ لازماً شادی شدہ آدمی کے علاوہ اور کوئی وجود بھی ایسا ہوگا جو شادی شدہ عورت کہلائے گا اور جو زیر نظر آدمی سے شادی کے رشتے میں منسلک ہوگا۔ جس زاویۂ نگاہ پر ہم غور کر رہے ہیں اس کی رو سے ہر اس چیز کو جو کسی ایک چیز کے بارے کہی جا سکے ، اسی طور پر اضافی قرار دیا جائے گا جیسا کہ 'فلاں آدمی شادی شدہ ہے' کی مثال میں لیکن اس رائے کے مطابق ہر چیز اضافی ہے ایک یا دو چیزوں کی رعایت سے نہیں بلکہ تمام دیگر چیزوں کی رعایت سے ، اس طرح کہ ذرہ برابر صداقت سے بھی مجموعی صداقت کا انتاج کیا جا سکتا ہے ۔

اس زاویۂ نگاہ پر جو بنیادی اعتراض ہے ، وہ منطقی ہے اور اس اعتراض کا دار و مدار اس زاویۂ نگاہ کا رابطوں کے بارے میں جو عقیدہ ہے اس کی تنقید پر منحصر ہے ۔ فی الحال میں دلیل کا یہ طریقہ جسے میں نے کہیں اور تفصیلاً بیان کیا ہے ، نظر انداز کر دوں گا ۔ اس وقت میں یہی کہنے پر قناعت کروں گا کہ میرے نزدیک منطق کی صلاحیتیں بہت ہی کم ہیں بہ نسبت اس کے کہ یہ نظریہ فرض کرتا ہے ۔ اگر اسے ایک سنجیدہ بات مانا جائے تو اس کے دعوے داروں کو مان لینا چاہیے کہ کوئی ایک سچائی منطقی طور پر کسی دوسری سچائی

سے اخذ کی جا سکتی ہے۔ نیز ، مثال کے طور پر یہ امر واقعہ کہ 'سیزر نے گال فتح کیا' اگر اس پر کافی غور کیا جائے تو ہمیں اس قابل بنا سکتا ہے کہ ہم یہ دریافت کر لیں کہ کل موسم کیا ہوگا۔ عملی اعتبار سے تو کوئی ایسا دعویٰ نہیں کیا گیا اور نہ تجربی مشاہدے کی ضرورت سے انکار کیا گیا ہے لیکن نظریے کی رعایت سے یہ بات یوں ہونی ہی چاہیے۔

ایک اور اعتراض یہ ہے کہ یہ ظاہر کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی کہ ہم کوئی ایسا مستقیم بالذات کل (Consistent whole) نہیں بنا سکتے جو جزوی یا کلی طور پر غلط قضیوں سے بنا ہو جیسا کہ ایک ناول میں ہوتا ہے۔ لیبنز (Leibniz) نے جو بہت سے ممکن الوجود جہانوں کا عقولہ پیش کیا تھا ، وہ ،وجودہ منطق سے اور اس عملی تجربیت (Practical empisicisim) سے بھی جس کا اب دنیا بھر میں چرچا ہے ، بہت زیادہ میل کھاتا ہے۔ خالص فکر سے کائنات کو مستخرج (Deduce) کرنے کی سعی دل چسپ ضرور ہے اور پرانے وقتوں میں کامیاب بھی سمجھی جاتی تھی لیکن آج کل بہت سے لوگ تسلیم کرتے ہیں کہ اعتقادوں کو مشاہدے کی مدد سے آزمانا چاہیے اور محض اس بناء پر نہیں کہ وہ دوسرے اعتقادوں کے ساتھ ہم آہنگ ہیں۔ پریوں کی ایک مستقیم با لذات داستان (Consistent fairy-tale) چاہے اس میں کتنی ہی باریک بینی سے کام کیوں نہ لیا گیا ہو، سچائی کے مقابلے میں مختلف چیز ہے۔ لیکن اس موضوع کی مزید تحقیق ہمیں تکنیکی دشواریوں میں پھنسا دے گی۔ لہذا آئندہ بحث میں ، میں دلیل کے بغیر ہی یہ قیاس کر لوں گا کہ باہمی پیوستگی سے سچائی کی تعریف ممکن ہیں۔

(۳) جہاں تک اعتقادوں کی تصدیق پذیری کا تعلق ہے اس ضمن میں بہت سے مشکل مسائل پیدا ہوتے ہیں۔ ہم قسم قسم کی چیزوں پر اعتقاد رکھتے ہیں ، اور جب ہم ان پر اعتقاد رکھتے ہیں تو ہم سمجھتے ہیں کہ ہم ان کو جانتے ہیں۔ لیکن بعض اوقات معاملہ یوں نکل آتا ہے کہ ،ہم غلطی پر تھے ، یا بہر حال ہم یہ سوچنے پر آمادہ ہوتے ہیں کہ ہم غلطی پر تھے۔ ہم بالضرور غلطی پر ہوں گے

یا تو اپنی پچھلی رائے میں یا اپنے بعد کے پچھتاوے میں، اس لیے ہمارے اعتقادات سب کے سب صحیح نہیں ہوتے اور اعتقادات کی کئی صورتیں ایسی ہیں جو علم کی صورتیں نہیں ہیں۔ اعتقادوں کی جانچ پڑتال کے مسئلے کا نچوڑ یہی ہے: کیا ہم ایسے اعتقادات کا کوئی سلمیہ (Set) دریافت کر سکتے ہیں جو کبھی غلط نہ ہوں، یا کسی ایسے معیار کا پتا لگا سکتے ہیں کہ جب بھی وہ عاید ہو سکے، ہمیں ہمیشہ سچے اور جھوٹے اعتقاد میں فرق بتا سکے۔ اگر بات کو یوں وسعت دے دی جائے اور اسے خالص علمی رنگ میں پیش کیا جائے تو جواب بالضرور نفی میں ہوگا۔ ابھی تک کوئی ایسا طریقہ دریافت نہیں کیا گیا جو غلطی کے خطرے کو بالکل دور کر دے اور نہ ہی کسی ایسے معیار کا پتا چلا ہے جو غلطی سے مبرا ہو۔ اگر ہم یہ اعتقاد رکھتے ہوں کہ ہم نے کوئی ایسا معیار ڈھونڈ نکالا ہے تو یہ اعتقاد بہ ذات خود غلط ہو سکتا ہے۔ اگر ہم معیار کی پڑتال خود معیار کو معیار پر عاید کرکے کریں تو یہ 'انحصار نتیجہ بر مقدمہ' والی بات ہو گی۔

لیکن اگر کسی حتمی معیار کا وچار خیال باطل ہے تو ممکن ہے کوئی ایسے اضافی معیار مل جائیں جو سچائی کے امکانات میں اضافہ کر دیں۔ کہتے ہیں کہ فہم عامہ اور سائنس ایسے معیار مہیا کرتی ہیں۔ آئیے ان کی بھی سن لیجیے۔

پڑتال کی سیدھی سادی صورتوں میں سے ایک جو شاید، بالآخر، محض ایک واحد صورت ہو، کسی متوقع چیز کا وقوعہ ہے۔ آپ ریلوے سٹیشن جاتے ہیں، یہ اعتقاد رکھتے ہوئے کہ فلاں وقت پر گاڑی ملے گی۔ آپ گاڑی دیکھتے ہیں، سوار ہو جاتے ہیں اور یہ متوقع وقت پر چل پڑتی ہے۔ یہ ہے تصدیق (Verification) اور یہ اپنی قسم کا ایک بالکل واضح تجربہ ہے۔ ایک لحاظ سے یہ حافظے کے الٹ ہے۔ بجائے اس کے کہ پہلے حسیں (Sensations) ہوں، پھر ایسے تمثالچے جو اعتقادات کو شامل حال رکھیں؛ پہلے تمثالچے ہیں مع اعتقادات کے اور پھر حسیں۔ وقتی تسلسل اور ہم دوش احساسات (Accompaying Feelings) کے اختلافات سے

قطع نظر ، تمثالچوں اور حسّوں کا آپس کا رشتہ ، حافظے اور توقع کی دونوں صورتوں میں بہت حد تک ایک ہی جیسا ہے ۔ یہ رشتہ مشابہت کا رشتہ ہے ۔ فرق ہے تو تعلیلی تاثیر (Causal efficacy) کا ۔ موٹی سی بات یوں ہے کہ تمثالچہ نفسیاتی معلولات تو رکھتا ہے لیکن وہ ایسے طبیعیاتی معلولات نہیں رکھتا جو حس رکھتی ہے ۔ جب کوئی تمثالچہ کسی توقعی اعتقاد (Expectation belief) کے ساتھ کسی ایسے احساس کے بعد میں آئے جو تمثالچہ کا معانی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ توقعی اعتقاد کی پڑتال ہو گئی ہے ۔ پڑتال کا تجربہ ان معانی میں بہت زیادہ مانوس ہے ۔ ہر بار یوں ہوتا ہے کہ وہ افعال جن کی عادت پڑ گئی ہوتی ہے ، وہی نتائج مرتب کرتے ہیں جو تعجب خیز نہیں ہوتے ؛ کھانے پینے ، چلنے ، بولنے اور روز مرہ کے تمام کاموں میں یہی صورت ہوتی ہے ۔

لیکن گو زیر بحث تجربہ عام ہے ، اس کا نظری جائزہ لینا بالکل آسان کام نہیں ہے ۔ یہ بھلا کیسے پتا چلے کہ کوئی حس پچھلے تمثالچے کے مشابہ ہے ؟ کیا تمثالچہ حس کی موجودگی میں برقرار رہتا ہے؟ اس طرح کہ دونوں کا مقابلہ کر سکتے ہوں اور اگر کوئی تمثالچہ برقرار بھی رہے تو ہمیں کس طرح پتا چل سکتا ہے کہ یہ وہی گذشتہ تمثالچہ ہے جس میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی ۔ یہ انداز تحقیق کسی کامیاب نتیجے کی امید دلاتا دکھائی نہیں دیتا ۔ میرے خیال میں زیادہ بہتر یہ ہے کہ توقع کے متوقع واردے کے ساتھ رشتے کا ایک زیادہ خارجی اور تعلیلی نظریہ وضع کیا جائے ۔ اگر وارده جب یہ واقع ہو ، ہمیں توقع کا احساس دے اور اگر توقع قبل از وقت ایک ایسے طریقے پر عمل کرنے کے قابل بنائے جو واردے کے لیے موزوں ہو تو اسے پڑتال کا کمال سمجھنا چاہیے ۔ اول ہم ایک توقع سے دو چار ہوتے ہیں مابعد ایک حس سے مع توقع کے احساس (Feeling) کے ، جو توقع کی یاد سے وابستہ ہوتا ہے ۔ ایسا تمام تجربہ ، جب یہ واقع ہو ، پڑتال کی تعریف کہلائے گا اور توقع کی سچائی کو ثابت کرے گا ۔ توقع کے دوران ، موزوں فعل سے مزید تصدیق ہو جائے گی ۔ لیکن اس موزوں فعل

کا ورود لازمی نہیں ہے ۔ یہ تمام سلسلۂ کار کسی مانوس اقتباس کے لیے ورق گردانی سے واضح کیا جا سکتا ہے ، اس طرح کہ ہم اسے متوقع الفاظ اور متوقع حصۂ کتاب میں ڈھونڈ نکالتے ہیں ۔ ایسی صورت میں ، اگر ہم پہلے سے وہ الفاظ لکھ لیں جن کو ڈھونڈ نکالنے کی توقع رکھتے ہیں ، تو تصدیق کو اور زیادہ قوی بنا سکتے ہیں ۔

میرے خیال میں تصدیق کے تمام معاملے ، بالآخر ، مندرجہ بالا قسم کے ہی ہوتے ہیں ۔ ہم کسی سائنسی مفروضے کی بالواسطہ پڑتال کر لیتے ہیں ، یعنی مستقبل کے بارے میں ایسے نتائج کا استخراج کرکے جن کی مابعد کا تجربہ تائید کر دیتا ہے ۔ اگر کوئی یہ شک کرے کہ ''سیزر نے روبیکن کو پار کیا تھا یا نہیں'' تو اس کی تصدیق تو مستقبل کے تجربے سے ہی کی جا سکتی ہے ۔ ہم اپنے تاریخی مشکک کو پرانے نسخے دکھانے شروع کردیں گے جن میں یہ لکھا ہوگا کہ سیزر نے ایسا کیا تھا ۔ ہم نسخے کی قدامت کو ثابت کرنے کے لیے اس کے تار پود ، اس کے رنگ روپ وغیرہ سے دلائل پیش کر سکتے ہیں ۔ اور ان دلائل کی تصدیق مستقبل کا تجربہ مہیا کرے گا ۔ ہم ایسے کتبے تلاش کر سکتے ہیں جو تاریخ دان کے دیگر نکات سے موافقت رکھتے ہوں اور اس کے اقوال کی عمومی صحت کو ظاہر کرنے کی جانب راجع ہوں ۔ ان تعلیلی قوانین کی پڑتال جنھیں ہمارے دلائل فرض کر لیتے ہیں ، ان واقعات کے آئندہ ورود سے ہو گی جو ان تعلیلی قوانین سے اخذ کیے جائیں ۔ یہ سچ ہے کہ تعلیلی قوانین کا وجود اور استقرا (Persistence) ہماری خوش قسمتی ہے اور کتنی مدت تک یہ سلسلہ جاری رہے گا ، ہم کچھ نہیں کہہ سکتے ۔ لیکن ابھی تک پڑتال اکثر اوقات عملی طور پر ممکن رہتی ہے ، اور چوں کہ یہ بعض اوقات ممکن ہوتی ہے ہم بہ تدریج یہ پتا چلا سکتے ہیں کہ تجربے سے کس قسم کے اعتقادات کی پڑتال کی گنجائش ہے اور کس کس قسم کے غلط ثابت ہونے کا امکان رکھتے ہیں ۔ پہلی قسم کے اعتقادوں پر ہم زیادہ وثوق سے اعتماد کر سکتے ہیں ، دوسری قسم پر کم ۔ یہ سلسلۂ کار حتمی یا ناقابل شک نہیں ہے لیکن یہ اعتقادات کی چھان بین کے قابل مانا گیا ہے اور سائنس کی تعمیر کے

لائق بھی ۔ یہ طریقہ مشککین کے شکوک کو نظری اعتبار سے تو غلط ثابت نہیں کرتا ، ان کا زاویۂ نگاہ تو منطقی حملوں سے مصؤن ہی رہے گا ، لیکن اگر مکمل تشکیک کو مسترد کر دیا جائے تو یہ سلسلۂ کار ایسا عملی طریقہ بتاتا ہے جس کی مدد سے ہمارے اعتقادات بہ تدریج قطعی علم کے ناقابل حصول معیار کے قریب آن پہنچتے ہیں ۔

(۴) اب میں کسی اعتقاد کے صدق و کذب کی خالص صوری (Formal) تعریف کی جانب آتا ہوں ۔ اس تعریف کی خاطر سب سے پہلے یہ غور کرنا ضروری ہے کہ قضیوں کو وجود بخشنے والے الفاظ یا تمثالچوں کے معانی سے قضیوں کا معروضی حوالہ کس طرح ماخوذ ہوتا ہے ۔

جس طرح کسی لفظ کے معانی ہوتے ہیں ، اسی طرح کسی قضیے کا معروضی حوالہ ہوتا ہے ۔ کسی قضیے کا معروضی حوالہ قضیے کے مشمولہ الفاظ کے معانی کا ایک تفاعل (Function) ہے (ریاضی کے معنی میں) ۔ لیکن معروضی حوالہ سچ اور جھوٹ کی دوئی کے باعث کسی لفظ کے معنی سے مختلف ہوتا ہے ۔ آپ اس قضیے پر یقین کر سکتے ہیں کہ آج منگل ہے ، عین اس حالت میں بھی کہ آج منگل کا دن ہو اور اس میں بھی کہ منگل نہ ہو ۔ اگر آج منگل نہیں ہے تو یہ امر واقعہ کہ آج منگل ہے ، آپ کے اس اعتقاد کا معروض ہے لیکن عیاں ہے کہ آپ کے اعتقاد کا رشتہ امر واقعہ کے ساتھ ، اس صورت میں اس صورت سے مختلف ہے جب کہ آج واقعی منگل ہو ۔ مجازاً ہم کہہ سکتے ہیں کہ جب آج منگل ہے تو آپ کا یہ اعتقاد کہ آج منگل ہے ، ایک امر واقعہ کی جانب اشارہ کرتا ہے لیکن اگر آج منگل نہیں ہے تو آپ کا اعتقاد کسی ایسی چیز کی جانب اشارہ کرتا ہے جو امر واقعہ سے دور ہے ۔ اس طرح ایک اعتقاد کا معروضی حوالہ محض امر واقعہ سے متعین نہیں ہوتا بلکہ اعتقاد کی سمت و جہت سے ، یعنی اس بات سے کہ آیا اعتقاد امر واقعہ کی جانب راہنمائی کرتا ہے یا اس سے دور لے جاتا[1] ہے ۔ اگر کسی منگل کے دن ایک آدمی

(۱) میرا یہ زاویۂ نگاہ میرے دوست لڈوگ وٹ گن سٹائن کا رہین منت ہے ۔

اعتقاد کرے کہ آج منگل ہے اور دوسرا اعتقاد کرے کہ آج منگل نہیں ہے تو ان کے اعتقاد کا معروض ایک ہی ہے، یعنی یہ امر کہ آج منگل ہے۔ لیکن سچا اعتقاد امر واقعہ کی جانب لے جاتا ہے اور جھوٹا اعتقاد اُس سے پرے۔ پس ایک قضیے کے حوالے کی تعریف کرنے کے لیے ہمیں نہ صرف معروض کو نظر میں رکھنا ہوتا ہے بلکہ اشارے کی سمت کا دھیان بھی لازمی ہے۔ سچے قضیے کا اشارہ معروض کی جانب ہوگا ور جھوٹے کا معروض سے ہٹ کر۔

کسی قضیے کے معروضی حوالے کو بیان کرنے کا یہ طریقہ اس بناء پر ضروری ہو جاتا ہے کہ قضیے سچے بھی ہوتے ہیں اور جھوٹے بھی لیکن امور واقعہ سچے اور جھوٹے نہیں ہوتے۔ اگر آج منگل ہے تو کوئی اس قسم کا جھوٹا معروض کہ 'آج منگل نہیں ہے' نہیں ہو سکتا جو اس جھوٹے اعتقاد کا کہ 'آج منگل نہیں ہے' معروض کہلا سکے۔ یہی وجہ ہے کہ دو اعتقاد جو ایک دوسرے سے متضاد ہوتے ہیں، ایک ہی معروض رکھتے ہیں۔ یہاں پر عملی اعتبار سے ایک مشکل ہے۔ وہ یہ کہ اس تعریف کے مطابق ہم کسی قضیے کے معروضی حوالے کا تعین نہیں کر سکتے جب تک ہمیں یہ علم نہ ہو کہ آیا قضیہ سچا ہے یا جھوٹا۔ اس مشکل سے بچنے کے لیے یہ بہتر ہے کہ قدرے مختلف زبان استعمال کی جائے اور یہ کہا جائے کہ اس قضیے کا معنی کہ 'آج منگل ہے' اس امر واقعہ کی نشان دہی پر موقوف ہے کہ 'آج منگل ہے' اگر وہی امر واقعہ ہو یا اگر امر واقعہ یہی ہے کہ آج منگل نہیں ہے تو پھر قضیے کے معنی کا انحصار امر واقعہ سے دور کا اشارہ کرنے پر ہے۔ اس قضیے کا 'معنی' کہ آج منگل تو نہیں ہے بالکل ہی الگ ہوگا۔ جملے کے اس مفروضی پیکر کی مدد سے ہم بغیر یہ جانے کہ آیا قضیہ سچا ہے یا جھوٹا، اس کے معانی دریافت کر سکتے ہیں۔ اس تعریف کے مطابق جب ہم یہ جانتے ہیں کہ کیا چیز کسی قضیے کو سچا یا جھوٹا بناتی ہے، تو ہم ایک قضیے کے معانی جانتے ہیں، چاہے ہم یہ نہ جانتے ہوں کہ آیا یہ فی الواقعہ سچا ہے یا جھوٹا۔

خالص صوری استدلال کی رو سے صدق و کذب کی تعریف پیش کرنا کچھ مشکل نہیں ۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ خالصاً منطقی زاویۂ نگاہ سے بات کرتے ہوئے یہ برملا کہہ دیا جائے کہ کوئی قضیہ جب یہ اپنے معروض کی جانب نشان دہی کرے تو سچا ہے اور جب اس سے ہٹ کر اشارہ کرے تو جھوٹا ہے ۔ نہایت سادہ صورتوں میں ہم اس کی نہایت سادہ تفصیل پیش کر سکتے ہیں ۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ سچے قضیے فی الحقیقت اپنے معروض سے ایسے مشابہ ہوتے ہیں کہ جھوٹے قضیے نہیں ہوتے ۔ لیکن اس بحث کی غرض سے یہ ضروری ہے کہ تمثالچی قضیوں (Image-propositions) کی جانب رجوع کیا جائے بجائے لفظی قضیوں (Word-propositions) کی طرف رخ کرنے کے ۔ چلیے مثال کے طور پر کسی مانوس کمرے کا حافظی تمثالچہ دوبارہ لیں اور یوں فرض کر لیں کہ تمثالچے میں کھڑکی دروازے کے بائیں جانب ہے ۔ اگر فی الواقعہ کھڑکی دروازے کے بائیں جانب ہی ہے تو تمثالچے اور معروض کے مابین ایک مطابقت موجود ہے ۔ کھڑکی اور دروازے کے مابین بھی وہی رشتہ ہے جیسا کہ ان کے تمثالچوں کے مابین ہے ۔ تمثالچی یاد (Image memory) کھڑکی کے تمثالچے پر مشتمل ہوتی ہے جو دروازے کے تمثالچے کی بائیں جانب ہے ۔ جب یہ سچ ہو تو معروض کے حدود (Terms of the objective) کو وہی رشتہ باہم منسلک کرتا ہے (یعنی کھڑکی اور دروازہ) جو کہ تمثالچوں کو باہم منسلک کرتا جو ان کے معانی ہوتے ہیں ۔ اس صورت میں وہ مطابقت (Correspondence) جو سچ کو وجود بخشتی ہے ، بہت سیدھی سادی ہے ۔

اس معاملے میں جس پر ہم ابھی غور کرتے آئے ہیں ، معروض دو حصوں پر مشتمل ہوتا ہے ۔ ان دو حصوں میں کوئی رشتہ ہوتا ہے (مثلاً بائیں سے دائیں کا) اور قضیہ ان حصوں کے تمثالچوں پر مشتمل ہوتا ہے جن تمثالچوں میں کہ عین وہی رشتہ ہوتا ہے ۔ وہی قضیہ اگر جھوٹا ہوتا تو اپنے معروض کے ساتھ ایک کم سیدھا سادہ صوری رشتہ رکھتا ۔ اگر تمثالچی قضیہ کھڑکی کے ایسے تمثالچوں پر مشتمل

ہو جو دروازے کے تمثالچے کے بائیں کو ہوں ، جب کہ فی الواقعہ کھڑکی دروازے کے بائیں کو نہ ہو ، تو محض تمثالچوں کو ان کے اصلی نمونوں کی جگہ دے دینے سے قضیے کو معروض سے اخذ نہیں کیا جا سکتا ۔ اس طرح اس خلاف معمول طور پر سادہ صورت میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ کوئی سچا قضیہ ایک ایسے صوری انداز میں اپنے معروض سے مطابقت رکھتا ہے جو جھوٹے قضیے کو حاصل نہیں ۔ شاید یہ ممکن ہو سکے کہ اس صوری مطابقت (Formal correspondence) کے وچار کی اس طرح ترمیم کر دی جائے کہ یہ زیادہ وسیع انداز میں عاید کیا جا سکے ۔ لیکن اگر ایسا ہو تو جن ترمیمات کی ضرورت لاحق ہوگی وہ کسی طرح بھی خفیف نہیں ہوں گی ۔ اب اس امر کے ثبوت میں دلائل پر غور کرنا چاہیے ۔

اول یہ کہ سادہ قسم کی مطابقت جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں بہ مشکل ہی اس صورت میں وارد ہو سکتی ہے ، جس میں کہ الفاظ کو تمثالچوں کا بدل بنایا جاتا ہے ۔ کیوں کہ لفظی قضیوں میں رابطے عام طور پر الفاظ سے ظاہر کیے جاتے ہیں اور الفاظ بہ ذات خود رابطے نہیں ہوتے ۔ مثلاً یہ قضیہ لیجیے کہ 'سقراط افلاطون سے پہلے ہوا ہے' یہاں لفظ 'پہلے' اتنا ہی ٹھوس ہے جتنا کہ لفظ 'سقراط' اور 'افلاطون' ۔ اس سے مراد ایک رابطہ ہے لیکن یہ خود رابطہ نہیں ہے ۔ اس طرح وہ معروض جو ہمارے قضیے کو سچا بناتا ہے ، دو حدود (Terms) پر مبنی ہوتا ہے جن کے مابین ایک رابطہ ہوتا ہے جب کہ ہمارا قضیہ تین حدود پر مشتمل ہوتا ہے اور یہ حدود تسلسل (Order) کے ایک رابطے سے باہم منسلک ہیں ۔ بے شک نظری اعتبار سے یہ بالکل ممکن ہوگا کہ چند منتخب شدہ رابطوں کو ظاہر کیا جائے ، الفاظ سے نہیں ، بلکہ دوسرے الفاظ کے مابین رابطوں سے ۔ 'سقراط ـــــ افلاطون' کا استعمال ان معانی میں کیا جا سکتا ہے کہ سقراط افلاطون سے پہلے آیا ۔ ''افلا ـــــ سقراط ـــــ طون'' ممکن ہے ، اس طرح استعمال کیا جائے کہ اس کا مطلب افلاطون کا سقراط سے پہلے پیدا ہونا اور اس کے بعد مرنا ہو ، وغیرہ وغیرہ ۔ لیکن ایسے طریقے کے امکانات بہت کم ہوں گے ۔ ممکن

ہے کچھ زبانیں ایسی ہوں جو انہیں استعمال کریں لیکن میرے علم میں ایسی کوئی زبان موجود نہیں۔ اور رابطوں کی اس فراوانی کے مد نظر جس کا ہم اظہار کرنا چاہتے ہیں، کوئی زبان بھی رابطوں کے لیے الفاظ کے بغیر زیادہ دور تک ترقی نہیں کر سکتی۔ لیکن جوں ہی ہمیں رابطوں کے لیے الفاظ مل جاتے ہیں، یہ معلوم دیتا ہے کہ لفظی قضیے، بالضرور، ان حقائق کی نسبت جن کا وہ حوالہ دیتے ہیں، زیادہ حدود (Terms) استعمال کریں، بنا بریں اتنی آسانی سے اپنے معروضات سے مطابقت نہیں کھا سکتے جتنی کہ بعض تمثالچی قضیے کھا سکتے ہیں۔

سلبی قضیات (Negative-prepositions) اور سلبی حقائق کا مطالعہ مزید پیچیدگیاں پیدا کرتا ہے۔ ایک تمثالچی قضیہ بالضرور ایجابی ہوتا ہے۔ ہم دروازے کے بائیں والی کھڑکی کا تمثالچہ وارد ذہن کر سکتے ہیں یا دروازے کے دائیں والی کھڑکی کا، لیکن ہم کسی محض سلبی (Bare-negative) شے کا کوئی تمثالچہ نہیں گھڑ سکتے، مثلاً ''کھڑکی جو دروازے کے بائیں کو نہیں ہے''۔ ہم اس تمثالچی قضیے پر عدم اعتقاد رکھ سکتے ہیں، جو اس طرح ظاہر ہو کہ ''کھڑکی جو دروازے کے بائیں کو ہے'' اور اگر کھڑکی دروازے کے بائیں کو نہیں ہے تو ہمارا عدم اعتقاد صحیح ہے، لیکن اس امر واقعہ کا کہ کھڑکی دروازے کے بائیں جانب نہیں ہے، کوئی تمثالچہ نہیں بن سکتا۔ ایسے سلبی حقائق سے انکار کرنے کی اکثر اوقات کوشش کی گئی ہے لیکن ان وجوہات کی بناء پر جن کا میں نے کہیں اور ذکر کیا ہے۔ میرے اعتقاد میں ایسی کوششیں غلطی پر مبنی ہیں اور میں یہ فرض کیے رکھوں گا کہ حقائق سلبی بھی ہوتے ہیں۔

لفظی قضیے تمثالچی قضیوں کی مانند ہمیشہ مثبت حقائق ہوتے ہیں۔ یہ امر واقعہ کہ سقراط افلاطون سے پہلے ہوا، انگریزی میں اس طرح علامتاً بیان کیا جاتا ہے کہ لفظ 'پہلے' سقراط اور افلاطون کے الفاظ کے درمیان واقع ہوتا ہے، لیکن ہم اس حقیقت کو کہ افلاطون سقراط سے پہلے نہیں ہوا، افلاطون اور سقراط کے درمیان 'پہلے' نہ ڈال

کر یوں علامتاً بیان نہیں کر سکتے ۔ ایک منفی حقیقت محسوسات میں سمانے کے قابل (Sensible) نہیں ہوتی اور زبان کا مقصد چوں کہ ابلاغ ہے ، زبان کو محسوسات کا وسیلہ ڈھونڈنا پڑتا ہے ۔ لہذا ہم اس حقیقت کو یوں علامتاً بیان کرتے ہیں کہ افلاطون سقراط سے پہلے نہیں ہوا ۔ یعنی 'پہلے نہیں ہوا' کے الفاظ کو افلاطن اور سقراط کے درمیان لکھ کر ۔ اس طرح ہم الفاظ کا ایک ایسا شمارہ حاصل کر لیتے ہیں جو عین اتنی ہی مثبت حقیقت رکھتا ہے جتنا کہ یہ شمارہ ''سقراط افلاطون سے پہلے ہوا ہے'' ۔ وہ قضیے جو سلبی حقائق کو پیش کرتے ہیں خود ایجابی حقائق ہیں ۔ فرق ہے تو یہ کہ وہ سلبی حقائق کو پیش کرنے والے قضیے ، ان قضیوں سے جو ایجابی حقائق کا اعلان کرتے ہیں ، بالکل مختلف قسم کے اثباتی حقائق پیش کرتے ہیں ۔

لہذا جہاں تک مثبت اور منفی کی ضد کا تعلق ہے ، ہمیں تین مختلف قسم کی دوئیوں سے پالا پڑتا ہے ۔ یعنی مختلف موقعوں کے مطابق مختلف دوئیوں سے ، اور وہ موقعے حقائق کا ذکر ، تمثالچی قضیوں کا بیان اور لفظی قضیوں کو پیش کرنے کے ہو سکتے ہیں ۔ یعنی ہمارے پاس :

(۱) مثبت اور منفی حقائق ، ہیں ، اور

(۲) تمثالچی قضیے ہیں ، جن پر یقین کیا جا سکتا ہے یا نہیں کیا جا سکتا ، لیکن جو مشتملے کی کسی ایسی دوئی کی اجازت نہیں دیتے جو مثبت اور منفی حقائق سے مطابقت رکھتی ہو ۔

(۳) لفظی قضیے ہمیشہ ایجابی حقائق ہوتے ہیں ، لیکن ہوتے دو نوع ہیں ۔ اول وہ جن کی ایجابی معروض سے پڑتال ہو جائے ، دوم وہ جن کی سلبی معروض سے پڑتال ہو جائے ۔

ان پیچیدگیوں کے باعث سلبی حقائق یا سلبی قضیے شامل بحث ہوں تو سادہ ترین مطابقت نا ممکن ہوتی ہے ۔

چاہے کسی صورت میں ہم اپنے آپ کو دو ایسے حدود کے مابین رابطوں تک ہی کیوں نہ محدود کریں جو دونوں تمثالچوں میں ڈھالے گئے ہوں ، تو بھی ممکن ہے ایک ایسا تمثالچی قضیہ بنانا ناممکن ہو جس

میں حدود کا رشتہ تمثالچوں کے ہی رشتے سے نمائندگی دیا گیا ہو۔ فرض کرو ہم کہیں ''سیزر ، فوچ (Foch) سے ۲۰۰۰ سال قبل تھا'' ہم سیزر اور فوچ کے مابین ایک زمانی رشتے کا اظہار کرتے ہیں لیکن ہم اپنے سیزر کے تمثالچے اور فوچ کے تمثالچے کے درمیان ۲۰۰۰ سال کی مدت کو بیتنے کی اجازت نہیں دے سکتے۔ شاید یہ ایک جائز (Fair) مثال نہ ہو کیوں کہ '۲۰۰۰ سال پہلے' ایک بلا واسطہ رابطہ نہیں ہے۔ چلیے کوئی ایسی صورت ہی لے لیجیے جہاں رشتہ بلا واسطہ ہو۔ یوں کہیے ''سورج چاند سے زیادہ چمک دار ہے۔'' ہم دھوپ اور چاندنی کے بصری تمثالچے وارد ذہن کر سکتے ہیں اور ممکن ہے ہمارا دھوپ کا تمثالچہ دونوں میں سے زیادہ چمکیلا ہو۔ لیکن یہ صورت بھی لازمی یا کافی نہیں ہے۔ تقابل کا فعل جو ہمارے حکم کی تہہ میں موجود ہے، دو تمثالچوں کی محض باہم موجودگی سے کچھ زیادہ چیز ہے ؛ جن میں سے ایک فی الواقعہ دوسرے سے زیادہ چمکیلا ہے۔ اگر ہم اس سوال میں پڑیں کہ جب ہم یہ حکم لگاتے ہیں تو حقیقتاً کیا واقع ہوتا ہے تو ہمارا اصلی موضوع بحث سے دور نکل جانے کا امکان ہے۔ یہ ظاہر کرنے کے لیے کافی کچھ کہا جا چکا ہے کہ اعتقاد اور اس کے معروض کے درمیان جو مطابقت ہے ، اس صورت میں زیادہ پیچیدہ ہے بہ نسبت اس کھڑکی کے جو کہ دروازے کے بائیں کو ہے۔ اور یہی بات تو ثابت کرنا تھی۔

ان پیچیدگیوں کے باوجود اس صوری مطابقت کی عام نوعیت جو سچ کو وجود میں لاتی ہے، ہماری مثالوں سے واضح ہے۔ زیادہ سادہ قسم کے قضیوں کے معاملے میں ، یعنی ان میں جنھیں میں جوہری قضیات (Atomic propositions) کہتا ہوں اور جہاں صرف ایک لفظ ہی ایک رابطے کو ظاہر کرتا ہے ، وہ معروض جو ہمارے قضیے کی پڑتال کرے گا ، یہ فرض کرتے ہوئے کہ لفظ 'نہیں' غیر موجود ہے ، ہر لفظ کی جگہ اس کے معانی لگا کر حاصل کیا جاتا ہے ، وہ لفظ جو رابطے کے معنی دیتا ہے دوسرے الفاظ کے معانی کے درمیان خود اس رابطے کے لیے جگہ خالی کر دیتا ہے۔ مثلاً اگر قضیہ یہ ہے ''سقراط

افلاطون سے پہلے ہوا'' تو وہ معروض جو اس کی پڑتال کرتا ہے منتج ہوتا ہے لفظ سقراط کو سقراط اور افلاطون کو افلاطون کی جگہ دوبارہ لگا کر ، اور لفظ 'پہلے' کو سقراط اور افلاطون کے درمیان پہلے ہونے کے رشتے کی جگہ دوبارہ لگا کر - اگر اس عمل (Process) کا نتیجہ ایک امر واقعہ ہے تو قضیہ سچا ہے ، اگر نہیں تو جھوٹا ہے - جب ہمارا قضیہ یہ ہو کہ سقراط افلاطون سے پہلے نہیں ہوا ہے تو صدق و کذب کی شرائط بالکل الٹ ہو جاتی ہیں - زیادہ پیچیدہ قضیے بھی اس طرح زیر بحث لائے جا سکتے ہیں - فی الحقیقت خالص صوری (Formal) سوال جس نے اس آخری حصۂ بحث میں ہماری توجہ کو مرکوز رکھا ہے ، کوئی زیادہ شدید دشواریاں پیش نہیں کرتا -

میں یہ اعتقاد نہیں رکھتا کہ اوپر بیان شدہ صوری نظریہ سچا نہیں ہے ، لیکن میں یہ اعتقاد ضرور رکھتا ہوں کہ یہ ناکافی ہے - مثلاً ، اس امر پر یہ کوئی روشنی نہیں ڈالتا کہ سچے اعتقادوں کو جھوٹے اعتقادوں پر کیوں ترجیح دی جاتی ہے - یہ ترجیح اعتقادات کی تعلیلی تاثیر کی روشنی میں ہی قابل تشریح ہو سکتی ہے اور سچے اعتقادوں سے منتج ہونے والے جوابی افعال کی بیش از بیش موزونیت سے بھی ، لیکن موزونیت مقصد کی تابع ہوتی ہے اور اس طرح مقصد علم کے نظریے کا اہم جزو بن جاتا ہے -

خطبۂ چہاردھم

ہیجانات اور قوت ارادی

(EMOTIONS AND WILL)

موجودہ خطبے کے ان دونوں موضوعوں پر مجھے کوئی نئی بات نہیں کہنا اور میں ان کا ذکر صرف اس لیے چھیڑ رہا ہوں کہ اپنے بنیادی دعوے کی بحث مکمل کروں، یعنی یہ کہ تمام نفسی مظاہر فقط حسّوں اور تمثالچوں سے ہی تکوین پاتے ہیں۔

ماہرین نفسیات ہیجانات کو، روایتاً، ذہنی واردوں کی ایک علیحدہ نوع قرار دیتے ہیں۔ بے شک مجھے اس واضح حقیقت سے انکار نہیں کرنا کہ ہیجانات ایسی خصوصیات رکھتے ہیں جن کی بنا پر ان کی جداگانہ تحقیق ضروری ہو جاتی ہے۔ مجھے جس چیز سے سروکار ہے وہ یہ ہے کہ ان ہیجانات کا تجزیہ کیا جائے۔ ظاہر ہے کہ ہیجان لازمی طور پر مرکب ہوتا ہے اور ہمیں یہ تحقیق کرنا ہے کہ آیا ہیجان کبھی کوئی ایسا غیر عضویاتی مواد بھی شامل حال رکھتا ہے جو حسّوں اور تمثالچوں اور ان کے رشتوں میں تحلیل نہ ہو سکتا ہو۔

گو جس چیز سے ہمیں خاص طور پر تعلق ہے وہ ہیجانات کا تجزیہ ہے، تاہم ہم دیکھیں گے کہ زیادہ اہم موضوع ہیجانات کی عضویاتی تعلیل ہے۔ یہ ایک ایسا موضوع ہے جس پر بہت قیمتی اور کافی دل چسپ کام کیا جا چکا ہے، گو ہیجانات کا نرا تجزیہ (Bare analysis) کسی حد تک بے ثمر ثابت ہوا ہے۔ چوں کہ ہم نے ادراکات، حسّوں اور تمثالچوں کی عضویاتی تعلیل کی رو سے تعریف کی ہے، لہذا

واضح ہے کہ ہمارا ہیجانات کا تجزیہ ان کی عضویاتی تعلیل کے مسئلے سے منسلک ہے ۔ ہیجانات کی تعلیل کے ضمن میں جدید نظریات جیمز—لینگ نظریہ (James Lange theory) سے شروع ہوتے ہیں ۔ جیمز اس نظرے کو ان الفاظ میں پیش کرتا ہے (Psychology, Vol. II, P. 439.)

''رنج، ڈر، غصے اور محبت کی صورتوں میں، نسبتاً شدید ہیجانات (Coarser emotions) کے بارے میں ہم فطرتاً اس ڈھب پر سوچتے ہیں کہ کسی امر واقعہ کا ذہنی ادراک اس ذہنی تاثر (Mental affection) کو آکساتا ہے جسے ہیجان کہتے ہیں، اور یہ مابعد کی ذہنی حالت، جسمانی اظہار کا باعث بنتی ہے ۔ برعکس اس کے میرا نظریہ ہے کہ ''جسمانی تبدیلیاں انگیخت پیدا کرنے والے امر واقعہ کے ادراک کے ساتھ ساتھ بلا واسطہ طور پر پیدا ہوتی جاتی ہیں اور یہ کہ ہمارا احساس (Feeling) انھیں تبدیلیوں کا، جسے جیسے وہ وارد ہوتی ہیں، ہیجان کہلاتا ہے''۔ (ٹیڑھے الفاظ جیمز کے ہیں) عام فہم زبان میں ہم یوں کہتے ہیں کہ قسمت کی مار پر ہمیں رنج ہوتا ہے اور ہم روتے ہیں ۔ رنج سے ہماری مڈ بھیڑ ہوتی ہے، ہم ڈرتے ہیں، اور دوڑ نکلتے ہیں ۔ کوئی رقیب ہماری بے عزتی کرتا ہے، ہمیں چڑ ہوتی ہے، اور ہاتھا پائی پر اتر آتے ہیں ۔ جس مفروضے کی یہاں حمایت کی جا رہی ہے، اس کی رو سے تواتر کا یہ سلسلہ (Order of sequence) صحیح نہیں ہے ۔ اس مفروضے کی رو سے ایک ذہنی حالت فوری طور پر دوسری ذہنی حالت سے پیدا نہیں ہوتی اور یہ کہ جسمانی اظہار کی متعدد شکلوں کو بالضرور، اول، دونوں حالتوں کے مابین داخل کرنا ہوگا ۔ نیز زیادہ عقلی بات تو یہ ہے کہ ہمیں رنج ہوتا ہے کیوں کہ ہم چیختے ہیں، غصہ چڑھتا ہے کیوں کہ ہم ہاتھا پائی پر اتر آتے ہیں، ڈر لگتا ہے کیوں کہ ہم کانپتے ہیں، نہ کہ یہ کہ ہم چیختے، ہاتھا پائی کرتے یا کانپتے ہیں کیوں کہ ہم رنجیدہ ہوتے ہیں، ہمیں غصہ لگتا ہے یا خوف زدہ ہوتے ہیں ۔ جیسی صورت بھی ہو ۔ بغیر ان جسمانی حالتوں کے جو ادراک کے پیچھے پیچھے چلی آتی ہیں، موخر الذکر اپنی وضع قطع (Form) میں خالص طور پر وقوفی

(Cognitive) ہوگا ، پھیکا ، بے رنگ ، ہیجانی تمازت سے عاری۔''

اس مفروضے کے گرد و پیش سائنسی تحقیقات کا کافی ضخیم لٹریچر مرتب ہو گیا ہے ۔ گذشتہ تنقید پر حالیہ تحقیقات کی سرگزشت کو ، نیز شرینگٹن اور کینن کے موجودہ تجرباتی (Experimental) کام کے روبرو تنقید ماقبل کی مشکلات کو ، جیمز آر۔اینگل (James R. Angell) نے ''A reconsideration of James Theory of Emotion in the light of recent criticism'' کے مقالے میں بڑے فن کارانہ انداز میں بیان کیا ہے ۔ اس مقالے میں اینگل ، جیمز کے نظریے کی حمایت کرتا ہے اور میرے نزدیک ، گو میں ذرا جھجک سے ایسے مسئلے پر بات کرتا ہوں جس پر مجھے عبور کم ہی حاصل ہے ، یہ دکھائی دیتا ہے کہ اس کی حمایت مجموعی حیثیت سے کامیاب ہے ۔

شرینگٹن نے کتوں پر تجربہ کرکے ظاہر کیا ہے کہ ہیجان کے کئی عام آثار (Usual marks) ان کے کردار میں اس صورت میں بھی موجود تھے جب گردن کے نچلے حصے (Lower cervical region) میں حرام مغز کو (Spinal cord) کاٹ کر احشاء (Viscera) کے لیے دماغ کے ساتھ آمدورفت کے تمام ذرائع بند کر دیے گئے ، ماسوا ان ذرائع کے جو بعض تحفی اعصاب (Cranial nerves) کی وساطت سے بحال رہتے ہیں ۔ شرینگٹن کئی ایسی نشانیوں کا ذکر کرتا ہے ''جو یہ ظاہر کرنے میں مد ثابت ہوئیں کہ ہیجان بہ دستور ایسی ہی شدت کے ساتھ موجود تھا جیسی کہ حرام مغز کے کٹنے (Spinal operation) سے پہلے کبھی جانور نے ظاہر کی تھی'' وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ احشاء (Viscera) کی عضویاتی حالت اس ہیجان کی علت نہیں ہو سکتی جو ایسے حالات میں ظاہر ہوتا ہے ۔ اور یہ رائے قائم کرتا ہے کہ ''ہم اس امکان کو تسلیم کرنے پر پھر مجبور ہو جاتے ہیں کہ ہیجان کا احشائی اظہار (Visceral expression) بہ نسبت مخی عمل (Cerebral action) کے جو نفسی حالت کے ساتھ عاید ہوتا ہے ، ثانوی ہے ۔ ہم جیمز کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ احشائی اور عضوی حسّیں (Organic sensations) نیز ان کی

یادیں اور تلازمات ، بنیادی ہیجان (Primitive emotion) کے معاون کی حیثیت رکھتے ہیں ، لیکن ہمیں بالضرور انہیں ذہنی کیفیات (Psychosis) کو شروع کرنے والا کہنے کی بجائے ان کا مد (Re-inforcing) قرار دینا چاہیے[1]۔"

اینگل اشارتاً کہتا ہے ، ممکن ہے ، ایسی صورتوں میں ہیجان کا اظہار گذشتہ تجربے کے باعث ہو جو عادات کو جنم دیتا ہے ، اور ان صورتوں میں ہیجان کو صرف مخی انعکاسی قوسوں (Cerebral reflex arcs) کے تہیج (Stimulation) کی ضرورت ہوتی ہے ۔ تاہم اس کے خیال میں اس بات کا امکان ہے کہ طیش (Rage) اور خوف (Fear) کی کچھ شکلیں وساطت دماغ کے بغیر اظہار پا جائیں ۔ طیش اور خوف کا کینن (Cannon) نے خاص طور پر مطالعہ کیا اور اس ضمن میں اس کا کام بہت اہم ہے ۔ اس کی تحقیق کے نتائج اس کی کتاب (Bodily changes in Pain, Hunger, Fear and Rage, D. Appleton and Co., 1616.) میں درج ہیں ۔

کینن کی کتاب کا سب سے زیادہ دل چسپ حصہ ، کظریہ (Adrenin) کی تراوش (Secretion) سے پیدا ہونے والے نتائج کی تحقیق پر مشتمل ہے ۔ کظریہ (Adrenin) ایک رطوبت ہے جو کظری غدودیں (Adrenal glands) خون میں چھوڑتی ہیں ۔ یہ غدّد صمّ یا بے نلکی غدودوں (Ductless-glands) میں سے ہیں ، جن کا تفاعل ، (Function) کیا عضویات میں ، اور کیا ہیجانات کے ضمن میں ، حالیہ سالوں میں ہی معلوم ہوا ہے ۔ کینن نے دریافت کیا کہ درد ، خوف اور طیش ان حالات میں پیدا ہوتے ہیں جو کظری رطوبت کے ذخیرے پر اثر انداز ہوں اور مثال کے طور پر کظری رطوبت کا ایک مصنوعی ٹیکہ خوف کی تمام علامتیں پیدا کر سکتا ہے ۔ اس نے جسم کے مختلف حصوں پر کظری رطوبت کے اثرات کا معائنہ کیا تو اسے معلوم ہوا کہ اس سے آنکھ کی پتلیاں پھیل جاتی ہیں ، بال کھڑے ہو

(۱) Quoted by Angell, Loc. cit.

جاتے ہیں، خون کی نالیاں (Blood Vessals) سکڑ جاتی ہیں وعلیٰ ہذا القیاس ۔ یہ اثرات اس حالت میں بھی پیدا ہوتے ہیں جب کہ جسم کے زیر بحث اعضاء کو جسم سے علیحدہ کر لیا جائے اور مصنوعی طور پر زندہ رکھا جائے[1] ۔

اگر میں کینن کو ٹھیک سمجھ رہا ہوں تو اس کی بڑی دلیل جیمز کے خلاف یہ ہے کہ احشاء کے مشابہ تاثرات (Similar Affecions) غیر مشابہ ہیجانات کے ساتھ موجود ہو سکتے ہیں، خصوصاً خوف اور طیش میں کئی مختلف قسم کے ہیجانات ہمیں چیخنے پر آمادہ کر سکتے ہیں۔ اور اس لیے یہ کہنا صحیح نہیں ہو سکتا، جیسا کہ جیمز کہتا ہے کہ ''ہم افسوس محسوس کرتے ہیں کیوں کہ ہم چیختے ہیں''۔ بعض اوقات ہم خوشی میں بھی تو چیختے ہیں ۔ تاہم جیمز کے خلاف یہ دلیل کسی طرح بھی قاطع (Conclusive) نہیں ہے کیوں کہ یہ ظاہر نہیں کیا جا سکتا کہ مختلف ہیجانات کے لیے کوئی احشائی اختلافات (Visceral differences) نہیں ہوتے اور بے شک یہ غیر اغلب ہے کہ معاملہ یوں ہی ہو ۔ جیسا کہ اینگل کہتا ہے (Loc. cit.) ''خوف اور خوشی دونوں اختلاج قلب (Cardiac palpitation) کے موجب ہو سکتے ہیں لیکن ایک صورت میں ہیکلی عضلات (Skeletal muscles) کے شدید اکڑاؤ (High tonus) کا پتا چلتا ہے ۔ دوسری صورت میں اعصابی کھچاؤ میں تخفیف (Relaxation) اور کمزوری کی عام شکایت ہوتی ہے۔''

شرینگٹن اور کینن کے تجربات کو زیر بحث لانے کے بعد اینگل

---

(۱) کینن کی تحقیقات ماسو کی تحقیقات سے غیر متعلق نہیں ہیں ۔ ماسو اختیاری تحقیق کے کئی مرحلوں سے گزرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ ''ہیجانات کا منبع اعصاب مشارکت (Sympathetic nervous system) میں ہے'' ۔ ان دونوں عالموں کی تحقیقات کا لب لباب گاڈرڈ کی کتاب ''Psychology of the Normal and Sub-normal'' (Kegan Paul, 1919), Chap. VII and Appendix میں ملے گا ۔

جس نتیجے پر پہنچتا ہے وہ یہ ہے : ''لہذا میں یوں عرض کروں گا کہ جہاں تک ان دو ماہرین نفسیات کی تنقیدی آرا کا تعلق ہے جیمز کے بنیادی دلائل کے خلاف کوئی ٹھوس مواد ہاتھ نہیں لگتا۔'' اگر اس معاملے میں مجھے کسی فریق کی طرف داری کرنا ہو تو میں اس نتیجے سے اتفاق کروں گا ، لیکن میرا خیال ہے کہ غالباً اس عضویاتی مسئلے کے مشکوک پہلوؤں سے متعلق کسی قبل از وقت نتیجے کو مانے بغیر ہی ہیجان کے تجزیے کے بارے میں میرے دعویٰ کو تسلیم کیا جا سکتا ہے۔

ہماری تعریف کے مطابق اگر جیمز سچا ہے تو یہ قرار دیا جا سکتا ہے کہ ہیجان اپنی تعلیل سے متعلق احشاء کے درہم برہم ادراک (Confused perception) کو شامل حال رکھتا ہے در حالیکہ کینن اور شرینگٹن سچے ہیں تو ایک ہیجان اپنے خارجی مہیج کے درہم برہم ادراک کو اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہوتا ہے۔ خطبۂ ہفتم کی بحث سے یہی نتیجہ نکلتا ہے۔ وہاں ہم نے ایک ادراک کی تعریف یوں کی تھی کہ یہ ایک ہیئت ہے ، چاہے کتنی ہی بے قاعدہ کیوں نہ ہو ، ایک یا ایک سے زیادہ چیزوں کی ، جو دماغ سے باہر ہوں ، اور ایک یا ایک سے زیادہ چیزوں کی ہیئت بننے کے لیے یہ محض ضروری ہے کہ زیر بحث وارده اُن چیزوں سے ایک سلسلہ پیہم کے ذریعے وابستہ ہو اور جب اُن چیزوں میں کافی حد تک تبدیلی ہو جائے تو اس وارده میں بھی تبدیلی ہو۔ اس طرح یہ سوال کہ آیا ایک ذہنی وارده ادراک کہلا سکتا ہے واپس اس سوال پر آجاتا ہے کہ آیا کوئی چیز ، اس وارده کے دماغ سے باہر اسباب کی حیثیت سے ، اس وارده سے انتاج ہو سکتی ہے؟ اگر اس قسم کا انتاج ممکن ہو تو زیر بحث وارده ہمارے ادراک کی تعریف کے دائرے میں آجائے گا اور اس صورت میں خطبۂ ہشتم کی تعریف کے مطابق اس کے غیر یاد داشتی (Non-mnemic) اجزا حسّیں ہوں گی۔ بنابریں ہیجانات چاہے احشاء میں تبدیلیوں کے باعث پیدا ہوں یا حسی معروضات (Sensible objects) کے باعث ، وہ ایسے اجزا شامل حال رکھتے ہیں جو ہماری تعریف کے مطابق حسّوں کے زمرے میں شامل ہوں گے۔

بے شک مجموعی اعتبار سے ادراک کی نسبت ہیجان بہت زیادہ پیچیدہ ہوتا ہے۔ ہیجان لازمی طور پر ایک سلسلۂ عمل (Process) ہے اور گویا یوں کہہ لیجیے کہ ہیجان کی ایک تراش (Cross-section) کو ہی ادراک کہا جا سکتا ہے، جیمز کے مطابق کسی جسمانی حالت کا، یا (بعض صورتوں میں) اُس کے مخالفوں کے نزدیک کسی خارجی چیز کا۔ ایک ہیجان اپنی مجموعی نوعیت کے اعتبار سے حرکیاتی اجزا (Dynamic elements) کا حامل ہوتا ہے، جیسا کہ حرکی محرضات (Motor impulses)، خواہشات، لذات و آلام۔ خطبۂ سوم میں جس نظریے کو اختیار کیا گیا تھا، اُس کی رو سے تکلیف و راحت، خوش گواری و ناگواری اعمال (Processes) کے خواص ہیں نہ کہ کسی چیز کے علیحدہ علیحدہ ترکیبی اجزا (Ingredients)۔ کوئی ہیجان، مثال کے طور پر طیش ہی لے لیجیے، ایسا عمل (Process) ہوگا جو ادراکات پر مشتمل ہوگا اور (بالعموم) جسمانی حرکات پر۔ خواہشات ولذات و آلام جو شامل معاملہ ہیں، اس تسلسل عمل کے خواص ہیں نہ کہ اُس مواد کی علیحدہ مدّیں (Items) جن سے کہ ہیجان بنتا ہے۔ اگر ہمارا تجزیہ درست ہے تو ایک ہیجان کے حرکیاتی اجزا ہمارے نقطۂ نظر سے صرف وہی ترکیبی عناصر ہیں جن کا ذکر خطبۂ سوم میں آچکا ہے۔ ہیجان کے ترکیبی عناصر محض حسّیں اور تمثالچے ہوتے ہیں اور اُن کی معیت میں جسمانی حرکات ہوتی ہیں جو ایک دوسرے کے پیچھے پیچھے ایک ترتیب سے آتی ہیں۔ اس حاصل بحث کے بعد ہم ہیجانات کو اُن کے حال پر چھوڑ دیتے ہیں اور قوت ارادی کو زیر غور لاتے ہیں۔

قوت ارادی کی بحث چھیڑتے وقت پہلی چیز، جس کی تعریف کرنا پڑتی ہے، ایک اختیاری حرکت ہے۔ ہم حیوی حرکات کی پہلے ہی تعریف کر چکے ہیں، نیز یہ رائے بھی قائم کر چکے ہیں کہ کرداریت کے نقطۂ نظر سے اس بات کی تمیز کرنا کہ کون سی حرکات انعکاسی ہیں اور کون سی اختیاری مشکل کام ہے۔ تاہم کوئی امتیاز ہے ضرور موجود۔ جب ہم صبح یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ اُٹھنے کا وقت ہے تو اس کے نتیجے کے طور پر وارد ہونے والی حرکت اختیاری ہے۔

برعکس اس کے دل کی دھڑکن غیر اختیاری ہے ۔ اپنے کسی فیصلے سے ہم نہ اسے عاید کر سکتے ہیں ، نہ روک سکتے ہیں ، سوائے بالواسطہ طریقے یعنی دوائیوں کے استعمال سے ۔ سانس لینا دونوں کے مابین ہے ۔ عام حالات میں ہم ارادے کی مدد کے بغیر ہی سانس لیتے ہیں لیکن اگر ہم چاہیں تو اپنے سانس کی رفتار کو بدل بھی سکتے ہیں یا روک بھی سکتے ہیں ۔

جیمز Psychology, Chap. XXVI میں دعویٰ کرتا ہے کہ کسی اختیاری فعل کی واحد امتیازی خصوصیت سر زد ہونے والی حرکت کے تصور کو شامل حال رکھنا ہے ، اور یہ تصور تحرکی حسّوں (Kinesthetic sensations) کے حافظی تمثالچوں کا بنا ہوا ہوتا ہے کہ جب وہی حرکت کسی پچھلے موقع پر وارد ہوئی تو ہمیں حاصل ہوا تھا ۔ وہ اس بات کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ اس رائے کی رو سے کوئی حرکت بھی اختیاری طور پر سر زد نہیں ہوتی جب تک کہ یہ کسی پچھلے موقع پر غیر اختیاری طور پر سر زد نہ ہوئی ہو ۔

اس رائے کی صحت پر شک کرنے کی مجھے کوئی وجہ نظر نہیں آتی ۔ پس ہم یوں کہیں گے کہ جو حرکات تحرکی حسّوں کے ساتھ آتی ہیں ، ان ہی تحرکی حسّوں کے تمثالچوں سے پیدا ہونے کا رجحان بھی رکھتی ہیں ۔ اور جب وہ اس طرح پیدا ہوں تو اختیاری کہلاتی ہیں ۔

ارادہ (Volition) اپنے پُر زور معانی میں اختیاری حرکت سے زیادہ ہوتا ہے ۔ جس قسم کی صورت حال پر میں غور کر رہا ہوں وہ فیصلہ بعد از غور ہے ۔ اختیاری حرکات اس کا جزو ہیں لیکن کل نہیں ہیں ۔ ان کے علاوہ بھی ایک چیز ہے جسے 'فیصلہ' کہتے ہیں ۔ 'میں یہ کروں گا'۔ اثنائے شک میں ایک بے چینی کا احساس بھی ہوتا ہے ۔ فیصلے کے بعد ایک مختلف قسم کا احساس اس کی جگہ لے لیتا ہے ۔ مجھے تو یہ فرض کرنے کی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی کہ یہ نیا احساس

کسی بھی خاص اعتبار سے کسی نئے ترکیبی عنصر کو شامل حال رکھتا ہے ۔ قوت ارادی کے تجزیے کے لیے جو کچھ بھی درکار ہے ، وہ حسّیں اور تمثالچے مع اپنے رابطوں اور تعلیلی قوانین کے ، تمام کا تمام مہیا کر دیتے ہیں ۔ اور پھر ساتھ ہی یہ امر واقعہ بھی زیر غور رکھنا چاہیے کہ تحرکی تمثالچے (Kinesthetic images) ان حرکات کو پیدا کرنے کا رجحان رکھتے ہیں جن سے کہ وہ وابستہ ہوتے ہیں ۔

بے شک مضبوط قسم کی قوت ارادی کی تعلیل میں خواہشوں کا تصادم ایک لازمی امر ہے ۔ وقتی طور پر متضاد حرکات کے تحرکی تمثالچے پیدا ہوتے ہیں اور ان کے پیچھے پیچھے اس حرکت کا ، جس کا ارادہ کیا گیا ہو ، جامع و مانع تمثالچہ (Exclusive Image) آتا ہے ۔ پس قوت ارادی ذہن کے تجزیے میں کسی نئے ناقابل تحلیل ترکیبی عنصر کا اضافہ کرتی نظر نہیں آتی ۔

خطبۂ پانزدھم

ذھنی مظاھر کی خصوصیات

(CHARACTERISTICS OF MENTAL PHENOMENA)

اپنے سفر کے آخیر اب اسی سوال کی جانب رجوع کرنے کا پھر وقت آگیا ھے جس سے کہ ھم نے بحث کا آغاز کیا تھا ، یعنی مادے کے بر عکس ذھن کی خصوصیات کیا ھیں ؟ یا اسی سوال کو دوسرے لفظوں میں یوں کہہ لیجیے کہ ''نفسیات کو طبیعیات سے کس طرح ممتاز کیا جا سکتا ھے'' ۔ اپنی بحث کے شروع میں ھی جو جواب ھم نے عبوری طور پر دیا تھا ، یہ تھا کہ نفسیات اور طبیعیات اپنے تعلیلی قوانین کے باعث ممیز ھیں ، نہ کہ اپنے نفس مضمون کی رو سے ۔ ساتھ ھی ھم نے یہ بھی مانا تھا کہ ایک نفس مضمون ایسا بھی ھے ، یعنی تمثالچے جس پر محض نفسیاتی تعلیلی قوانین عاید ھوتے ھیں ۔ اسی لیے ھم نے اس نفس مضمون کو قطعی طور پر نفسیات کے زمرے میں داخل کیا تھا ۔ لیکن ھمیں تمثالچوں کی تعریف کرنے کی کوئی راہ سوائے ان کی تعلیل کے نظر نہیں آتی ۔ اپنی داخلی سیرت کے اعتبار سے وہ کوئی ایسی ھمہ گیر خصوصیت نہیں رکھتے جس کی رو سے انھیں حسّوں سے ممیز کیا جا سکے ۔

اس آخری خطبے میں میں ذھن اور مادے میں امتیاز کرنے کے مختلف طریقوں پر تبصرہ کروں گا ۔ اس کے بعد میں مختصراً اس بنیادی سائنس کی نوعیت کا خاکہ پیش کروں گا جو میرے اعتقاد میں صحیح طور پر مابعدالطبیعیات ھے ۔ اس کی رو سے ذھن اور مادہ دونوں ایک

ھی غیر جانب دار مواد سے تعمیر پانے والے دکھائی دیتے ھیں اور اس کے تعلیلی قوانین اپنے اندر کوئی ایسی دوئی نہیں رکھتے جیسی کہ نفسیات کے تعلیلی قوانین میں موجود ھے بلکہ وہ اس بنیاد کی حیثیت رکھتے ھیں جس پر کہ طبیعیات اور نفسیات دونوں کی عمارت کھڑی کی جاتی ھے ۔

ذھنی مظاھر کی تعریف کی جستجو میں چلیے 'شعور' سے ھی معاملہ شروع کیا جائے ، جسے اکثر اوقات 'ذھن کا جوھر' کہا جاتا ھے ۔ خطبۂ اول میں میں نے اس رائے کی مخالفت میں ، کہ شعور اساسی ھے ، کئی قسم کے دلائل پیش کیے تھے ۔ لیکن میں نے یہ کہنے کی کوشش نہیں کی کہ شعور ھے کیا ۔ اگر ھمیں یہ فیصلہ کرتے وقت اپنی تسلی کرنا ھے کہ شعور بنیادی چیز نہیں ھے تو شعور کی تعریف ضرور تلاش کرنی چاھیے ۔ اس ثبوت کی خاطر کہ یہ بنیادی نہیں ھے ، ھمیں اب یہ فیصلہ کرنے کی کوشش کرنی چاھیے کہ یہ ھے کیا ؟

ان لوگوں کے نزدیک جو شعور کو ایک بنیادی چیز قرار دیتے ھیں ، شعور ایک ایسی خصوصیت رکھتا ھے جو تمام ذھنی زندگی میں پھیلی ھوئی ھے ـــــ حسّوں اور تمثالچوں سے الگ ، حافظہ ، اعتقادات اور خواھشات سے بھی ، لیکن ان سب میں موجود ۔ ڈاکٹر ھنری ھیڈ (Dr. Henry Head) ایک مقالہ میں ، جس سے میں نے خطبۂ سوم میں اقتباس پیش کیا ، حسّوں کو خالص عضویاتی واردوں سے ممیز کرتے ھوئے کہتا ھے ''حس اصطلاحی معانی میں شعور کی موجودگی کی طالب ھے'' (صفحہ ۱۸۴) ۔ بادی النظر میں یہ بیان ایسا ھے جس کو ھم ماننے پر مائل دکھائی دیتے ھیں لیکن میرے اعتقاد میں اگر ھم ایسا کریں تو غلطی ھوگی ۔ حس کچھ اس قسم کی چیز ھے جس کا ممکن ھے ھم شعور رکھتے ھوں لیکن یہ کوئی ایسی چیز نہیں جس کا شعور لا بدی ھو ۔ دوران تحقیق میں ھم یہ ماننے پر مجبور ھوئے ھیں کہ لا شعوری خواھشات اور لا شعوری اعتقادات بھی ھوتے ھیں ۔ جہاں تک مجھے دکھائی دیتا ھے ، ذھنی یا غیر ذھنی واردوں کی کوئی جماعت ایسی نہیں کہ جب بھی وہ واقع ھوں ، ھم ھمیشہ ان کے بارے میں شعور رکھیں

پہلی قابل غور چیز یہ ہے کہ شعور بالضرور کسی چیز 'کا' ہوگا۔ اس بات کے مد نظر مجھے 'شعور' کی تعریف یوں کرنا ہوگی کہ یہ کسی تمثالچے یا کسی لفظ کا ایک شے کے ساتھ وہ رشتہ ہے جس کی ہم نے خطبۂ یازدھم میں 'معنی' کی حیثیت سے تعریف کی۔ جب کسی حس کے پیچھے پیچھے کوئی ایسا تمثالچہ وارد ہو جو اس حس کی 'نقل' ہو تو میری سوچ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ تمثالچے کی موجودگی حس کے شعور کو وجود میں لاتی ہے، بہ شرطیکہ اس تمثالچے کی معیت میں اس قسم کا اعتقاد بھی ہو، جو تمثالچے کے زیر غور آنے کی صورت میں ہمیں یہ احساس دلائے کہ تمثالچہ کسی ایسی چیز کی نشانی ہے جو خود اس سے مختلف ہے۔ یہ اسی قسم کا اعتقاد ہے جسے حافظے کے ضمن میں ہم نے یوں بیان کیا کہ 'یہ وارد ہوا' یا وہ جو ادراک کے کسی حکم کے ضمن میں ہمیں ان کیفیات میں یقین رکھنے پر آمادہ کرتا ہے جو موجودہ حسّوں سے متضائف ہوتی ہیں جیسا کہ مثال کے طور پر لمسی اور بصری کیفیات ایک دوسرے سے متضائف ہوتی ہیں۔ کسی اعتقادی عنصر کا اضافہ یوں ضروری دکھائی دیتا ہے کہ محض تخیل تو کسی چیز کے شعور کو شامل حال نہیں رکھتا اور کوئی شعور ایسا نہیں ہو سکتا جو کسی چیز کا نہ ہو۔ اگر تمثالچے اکیلے ہی اپنے اصل نمونوں کے شعور کی تکوین کو کافی ہیں تو ایسے تخیلی تمثالچے (Imaginative images)، جو فی الحقیقت اصل نمونے رکھتے ہیں، ضرور ان اصل نمونوں کے شعور کو شامل حال رکھیں گے۔ چوں کہ صورت حال یوں نہیں ہے لہذا شعور کی تعریف کرنے کے لیے اعتقاد کا کوئی عنصر تمثالچوں کے ساتھ شامل کرنا ہی ہوگا۔ اعتقاد بالضرور اس قسم کا ہونا چاہیے جو معروضی حوالے کو وجود بخشے، چاہے وہ معروضی حوالہ ماضی سے متعلق ہو یا حال سے۔ ایک تمثالچہ اسی قسم کے متعلقہ اعتقاد کے ساتھ مل کر، ہماری تعریف کے مطابق، تمثالچے کے اصل نمونے کے شعور کی تکوین کرتا ہے۔

لیکن جب ہم حسّوں کے شعور سے ادراک کی اشیا کے شعور کی جانب قدم بڑھائیں تو بعض دیگر نکات پیدا ہوتے ہیں جو ہماری تعریف

میں بھی اضافے کے مقتضی ہیں ۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایک ادراکی حکم حس کی کسی تہ پر مشتمل ہوتا ہے ، نیز تلازمی تمثالچے (Association images) اس تہ کے ساتھ ہوتے ہیں اور ساتھ ہی کسی شے کی موجودہ ہستی میں اعتقاد بھی ہوتا ہے ، جس اعتقاد سے کہ حس اور تمثالچوں کو حوالہ دیا جاتا ہے اور یہ حوالہ کسی ایسے طریقے پر دیا جاتا ہے کہ اس کا تجزیہ مشکل ہے ۔ ممکن ہے ، ہم یوں کہیں کہ اعتقاد بنیادی طور پر شے کی کسی موجودہ ہستی میں موجود نہیں بلکہ ایک توقع کی حیثیت رکھتا ہے ۔ مثلاً جب ہم کسی چیز کو دیکھتے ہیں تو ہم توقع کرتے ہیں کہ بعض حسّیں پیدا ہوں گی ، اگر ہم اسے چھونے کی کوشش کریں ۔ پس ادراک ایک حالیہ حس پر مشتمل ہوگا مع مستقبل کی حسّوں کی توقع کے ۔ (بے شک یہ ایک فکری تجزیہ ہے ، نہ کہ اس طریقے کا بیان ، جس طریقے پر کہ ادراک بے رو کے ٹوکے معایئۂ باطن کو نظر آتا ہے) لیکن اس قسم کی تمام توقعات میں غلطی کا امکان ہو سکتا ہے کیوں کہ وہ ایسے تضایفات پر مبنی ہوتی ہیں جو عام طور پر تو موجود ہوتے ہیں لیکن غیر متغیر نہیں ہوتے ۔ کوئی بھی ایسا تضایف کسی جزئی صورت میں گمراہ کر سکتا ہے ، مثلاً اگر ہم شیشے میں کسی عکس کو چھونے کی کوشش کریں ، اس خیال سے کہ یہ 'حقیقی' ہے ۔ حافظہ چوں کہ خطا پذیر ہے اسی قسم کی ایک مشکل ، جہاں تک گذشتہ اشیا کے شعور کا تعلق ہے ، پیدا ہو جاتی ہے ۔ یہ کہنا کچھ عجب ہی ہوگا کہ ہم ایک ایسی چیز کا شعور رکھ سکتے ہیں جو موجود ہی نہیں ہے یا موجود ہی نہیں تھی ۔ اس جنجال سے چھٹکارے کا واحد طریقہ یہ ہے کہ اپنی تعریف کے ساتھ یہ شق شامل کر دیں کہ جو اعتقادات شعور کے شامل حال ہوں وہ بالضرور سچے ہونے چاہیں ۔

دوسرے نمبر پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا ہم تمثالچوں کا شعور رکھ سکتے ہیں؟ اگر ہم اپنی تعریف کو اس معاملے پر عاید کریں تو یوں معلوم دیتا ہے کہ یہ تمثالچوں کے تمثالچوں کی مقتضی ہوگی ۔ مثلاً ایک بلی کے تمثالچے کا شعور رکھنے کے لیے ، اس تعریف

کے مطابق ، ہمیں ایک ایسے تمثالچے کی ضرورت ہوگی جو ہمارے بلی کے تمثالچے کی نقل ہوگا اور اس تمثالچے کو بہ طور اپنے اصلی نمونے کے رکھے گا ۔ بات یہ ہے کہ مشاہدے کی رو سے یہ اغلب دکھائی نہیں دیتا ہے کہ تمثالچوں کے بھی تمثالچے ہوں ، برعکس حسّوں کے تمثالچوں کے ۔ اس مشکل کا ازالہ دو صورتوں سے کیا جا سکتا ہے یا تو بڑے حوصلے سے تمثالچوں کے شعور سے انکار کرکے یا پھر کوئی ایسے معانی تلاش کرکے جن میں ایک تمثالچہ ، کسی ایک مختلف شامل حال اعتقاد کے ذریعے، بجائے اس کے کہ اپنے اصل نمونے کا مطلب دے ، اسی اصل نمونے کے ایک اور تمثالچے کا مطلب دے سکے ۔

ان دونوں طریقوں میں سے پہلا طریقہ جو تمثالچوں کے شعور سے انکار کرتا ہے ، پہلے ہی زیر بحث آ چکا ہے یعنی اس وقت جب ہم خطبۂ ششم میں مشاہدۂ باطن سے بحث کر رہے تھے ۔ وہاں ہم نے فیصلہ کیا تھا کہ تمثالچوں کا شعور کسی نہ کسی معنی میں تو ضرور ہوگا ۔ لہذا تمثالچوں کے علم کی گتھی سلجھانے کے لیے ہمارے پاس دوسرا طریقہ ہی رہ جاتا ہے ۔ دوسرے مفروضے کے مطابق ایک ہی اصل نمونے کے دو تمثالچے ہو سکتے ہیں اس طرح کہ ان میں سے ایک دوسرے کے معنی دیتا ہے ، بجائے اصل نمونے کے معنی دینے کے ۔ یہ یاد ہوگا کہ ہم نے معانی کی تعریف تلازم کے ذریعے کی تھی ۔ ہم نے کہا تھا کہ جس صورت میں کوئی لفظ یا تمثالچہ وہی تلازمات رکھتا ہو جو کہ 'شے' رکھتی تھی تو لفظ یا تمثالچے کے معانی اسی شے کے ہوتے ہیں ، لیکن اس تعریف کی بہت زیادہ قطعی طور پر ترجمانی نہیں کرنی چاہیے ۔ ایک لفظ یا تمثالچہ تمام تر وہی تلازم نہیں رکھے گا جو کہ وہ شے رکھتی ہے جو اس لفظ یا تمثالچے کا معنی ہے ۔ ممکن ہے لفظ 'بلی' لفظ 'چٹائی' سے متلازم ہو لیکن محض اتفاقاً ہی یہ ممکن ہوگا کہ کوئی بلی کسی چٹائی سے متلازم ہوجائے ۔ اور اسی طریقے پر ایک تمثالچہ بعض ایسے تلازمات رکھ سکتا ہے جو اس کا اصل نمونہ نہیں رکھے گا ، مثلاً لفظ 'تمثالچہ' سے کوئی تلازم ۔ جب یہ تلازمات فعال ہوں تو ایک تمثالچے کا مطلب ایک تمثالچہ ہی ہوتا ہے ، بجائے اس کے

اصل نمونے کے ۔ اگر کسی دیے ہوئے اصل نمونے کے تمثالچے مجھے کئی بار تجربہ ہو چکے ہوں تو میں باقیوں کے مقابلے میں جگہ اور وقت یا اس ایک موقعے کا کوئی اور نمایاں تلازم یاد کرکے ان میں سے ایک مراد لے سکتا ہوں ، مثلاً جب کوئی جگہ ہمیں کوئی خیال یاد دلاتی ہے جو پچھلے وقتوں ہمیں اس جگہ آیا تھا تو یوں ہوتا ہے کہ بر خلاف اس واردے کے ، جس کا یہ خیال حوالہ دیتا تھا ، ہم اس خیال کو یاد رکھتے ہیں ۔ یوں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہم کسی تمثالچے 'ا' کے بارے میں اس وقت سوچتے ہیں جب اسی قسم کا تمثالچہ 'ب' ان حالات کی یاد داشتوں سے متلازم رکھتے ہوں جو ا سے متعلق ہیں ، لیکن اس کے اصل نمونے سے یا اسی اصل نمونے کے دوسرے تمثالچوں سے نہیں ۔ اس طرح ہم ذہنی مشتملوں کے کسی نئے ذخیرے کی ضرورت کے بغیر ہی محض نئے تلازمات کی مدد سے تمثالچوں سے آگاہ ہو جاتے ہیں ۔ یہ نظریہ ، جہاں تک مجھے دکھائی پڑتا ہے ، ان کٹھن وسائل کی حاجت کے بغیر ہی ، جیسے کہ نائٹ ڈنلپ نے تجویزاً پیش کیے ہیں اور جس کی آراء سے خطبۂ ششم میں بحث کی گئی ہے ، باطنی علم کے مسائل کو حل کر دیتا ہے ۔

جو کچھ ہم کہتے آئے ہیں اس کے مطابق حس خود شعور کی کوئی صورت نہیں ہے ؛ اگرچہ فوری یاد جو عام طور پر حس کے پیچھے پیچھے آتی ہے ، شعور کی ایک صورت ہی ہوتی ہے ۔ حس کو جب یاد کیا جاتا ہے تو وہ شعور کا معروض بن جاتی ہے ۔ اور جہاں تک یاد کیے جانے کا تعلق ہے ، اگر حس کو یاد کیا جاتا ہے تو یہ حس کے وارد ہونے کے فوراً بعد ہی ہو سکتا ہے ، لیکن جب یہ بہ ذاتہ موجود ہو تو یہ شعور کا معروض نہیں ہوتی ۔ تاہم اگر حس کسی ادراک کا جزو ہو ، یوں کہیے کسی مانوس آدمی کے ادراک کا ، تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ جو آدمی ادراک میں آیا ہے وہ شعور کا معروض ہے کیوں کہ اس صورت میں حس ادراک میں آئی ہوئی شے کی ایک نشانی ہوتی ہے ، عین اسی طرح جیسے کہ ایک حافظی تمثالچہ ایک یاد کردہ شے کی نشانی ہوتا ہے ۔ شعور اور فکر کی لازمی عملی

کار کردگی (Essential practical function) یہ ہے کہ وہ ہمیں اسے 'شے' کے حوالے سے کام کرنے کے قابل بناتے ہیں جو جگہ اور وقت کے لحاظ سے بعید ہے ، چاہے یہ 'شے' حال میں ہمارے حواس کو بر انگیخت نہ کر رہی ہو ۔ غائب چیزوں کا یہ حوالہ تلازم اور عادت کے ذریعے ہی ممکن ہے ۔ واقعی حسّیں (Actual sensations) بہ ذات خود شعور کی صورتیں نہیں ہیں کیوں کہ وہ جو کچھ غائب ہے اس کے حوالے کو ساتھ نہیں لاتیں ، لیکن ان کا تعلق شعور کے ساتھ بہت قریبی ہے ، فوری حافظے (Immediate memory) کے ذریعے بھی اور ان تضایفات کے ذریعے بھی ، جو حسّوں کو ادراکات میں بدل دیتے ہیں ۔

میرے نزدیک اس بات کو ظاہر کرنے کے لیے کہ شعور اس سے کہیں زیادہ پیچیدہ اور ہنگامی ہے کہ اسے ذہن کی بنیادی خصوصیت قرار دے دیا جائے ، کافی کچھ کہا جا چکا ہے ۔ ہم نے دیکھا ہے کہ اعتقادات اور تمثالچے دونوں شعور میں دخل رکھتے ہیں جیسا کہ ہم نے کسی پچھلے خطبے کی بحث میں ذکر کیا ۔ اعتقاد بہ ذات خود ایک پیچیدہ چیز ہے ، لہذا ہمارے شعور کے تجزیے سے اگر ذہن کی کوئی تعریف نکلتی ہے تو تمثالچے ہی وہ شے ہیں جو لازمی طور پر خود بہ خود اپنی جانب دھیان دلوائیں گے ۔ لیکن چوں کہ ہم نے دیکھا تھا کہ تمثالچوں کی تعریف محض تعلیل کی رو سے ہو سکتی ہے ، ہم اس رائے کو سوائے طبیعی اور نفسیاتی تعلیلی قوانین کے اختلافات کے اور کہیں زیر بحث نہیں لا سکتے ۔

اب میں ذہنی مظاہر کی ان خصوصیات سے بحث کروں گا جو حافظی تعلیل سے پیدا ہوتی ہیں ۔ جو چیز حسی اعتبار سے موجود نہیں ہے ، اس کے حوالے سے فعل کا امکان منجملہ ان اشیا کے ہے جو ذہن کو سیرت بخشنے والی قرار دی جا سکتی ہیں ۔ آئیے ، اول ایک بہت ابتدائی مثال لیں ۔ فرض کیجیے کہ آپ رات کے وقت کسی مانوس کمرے میں ہیں اور اچانک روشنی بجھ جاتی ہے ۔ آپ کمرے کی اس تصویر کے

سبب جو آپ کے ذہن میں ہے ، دروازے کا راستہ بآسانی دریافت کر لیں گے ۔ ایسی صورت میں بصری تمثالچے وہ مقصد پورا کرتے ہیں جو دوسری صورت میں بصری حسّوں نے پورا کرنا تھا ۔ گو یہ سچ ہے کہ بصری تمثالچے اس کام کو قدرے نا مکمل طور پر ہی نبھاتے ہیں ۔ بصری تمثالچوں کو پیدا کرنے کا مہیج کمرے سے باہر نکلنے کی خواہش ہے اور یہ خواہش اپنے خطبۂ سوم کی بحث کے مطابق لازمی طور پر حالیہ حسّوں اور ان سے پیدا ہونے والے حرکی محرضات پر مشتمل ہے ۔ مزید برآں سنے یا پڑھے ہوئے الفاظ آپ کو اس قابل بناتے ہیں کہ آپ ان معاملوں پر عمل کریں جن کے متعلق وہ اطلاع بہم پہنچاتے ہیں ۔ یہاں بھی پھر ایک حالیہ قابل حس مہیج (Sensible stimules) بوجہ ان عادات کے جو ماضی میں بن چکی ہیں ، آپ کو ایک ایسے طریقے پر عمل پیرا ہونے کے قابل بناتا ہے جو اس چیز کے لیے موزوں ہو جو کہ خود حسی اعتبار سے موجود نہیں ہے ۔ 'فکر' کی عملی کارگزاری کا دار و مدار نشانیوں کے بارے میں ذکی الحس (Sensitiveness to signs) ہونے پر ہے ۔ ا کی قابل حس موجودگی جو کہ ب کی موجودہ یا آئندہ موجودگی کی نشانی ہے ہمیں ایسے طریقے پر عمل پیرا ہونے کے قابل بناتی ہے جو ب کے موزون حال ہے ۔ الفاظ اس امر کی ایک عظیم الشان مثال ہیں کیوں کہ ان کے معلولات بہ حیثیت نشانیوں کے بے پناہ ہیں در حالیکہ خود بہ حیثیت قابل حس واردوں کے ان کی ذات میں ہماری دل چسپی بہت کم ہوتی ہے ۔

نشانیوں کا عمل (Operation of signs) ممکن ہے شعور کی معیّت میں ہو یا اس کے بغیر ہی ہو ۔ اگر کوئی قابل حس مہیج ا ، ب کا کوئی تمثالچہ یاد دلاتا ہے اور ہم اس صورت میں بہ حوالہ ب عمل کرتے ہیں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہمیں ب کا شعور حاصل ہے ، لیکن عادت بھی ہمیں کسی ایسے طریقے پر عمل پیرا ہونے کے قابل بنا سکتی ہے جو ب کے موزون حال ہو ، یعنی جوں ہی ا ظاہر ہو بغیر اس کے کہ ب کا تمثالچہ ذرا بھی یاد آئے ۔ اس صورت میں اگرچہ ا بہ حیثیت نشانی کے عمل پیرا ہوتا ہے ، تاہم یہ شعور کی امداد کے بغیر

ھی ایسا کرتا ھے ۔ عام طور پر یوں ھوتا ھے کہ ایک بہت مانوس نشانی براہ راست اس انداز میں عمل پیرا ھونے کا رجحان رکھتی ھے اور شعور کی مداخلت ایک نا مکمل طور پر قائم شدہ عادت کا پتا دیتی ھے ۔

تجربہ حاصل کرنے کی صلاحیت جو برابر طور پر حیوانوں اور انسانوں کی سیرت ھے، اس عمومی قانون کی ایک مثال ھے کہ یادداشتی تعلیل میں تعلیلی اکائی (Causal unit) ایک وقت کا ایک واقعہ نہیں ھے بلکہ مجموعہ ھے دو یا دو سے زیادہ واقعات کا دو یا دو سے زیادہ وقتوں میں ۔ ایک جلا ھوا بچہ آگ سے ڈرتا ھے ، یعنی یوں کہا جا سکتا ھے کہ آگ کا قرب اس بچے پر جو آگ سے جلنے کے احساسات رکھتا ھے ، مختلف اثرات (معلولات) مرتب کرتا ھے بہ نسبت اس بچے کے جو ایسے احساسات نہیں رکھتا ۔ زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہا جا سکتا ھے کہ جب وہ بچہ کہ آگ سے جلا ، آگ کے نزدیک لایا جائے تو جو معلول مشاھدے میں آتا ھے وہ اپنی علت میں نہ محض آگ کے قرب کو شامل رکھتا ھے بلکہ آگ کے قرب کو مع گذشتہ جلن کے شامل رکھتا ھے ۔ لہذا ھم اس عمومی اصول پر پہنچتے ھیں کہ جب کسی جانور نے کسی واقعہ 'ا' کے ذریعے تجربہ حاصل کر لیا ھو تو جب واقعہ 'ب' کسی آئندہ موقع پر وارد ھوگا تو وہ جانور جس پر 'ا' واقع ھوا ھے ، اس جانور کی نسبت مختلف طریقہ پر پیش آئے گا جس پر 'ا' واقع نہیں ھوا ۔ اس طرح 'ا' اور 'ب' دونوں مل کر ، نہ کہ ان میں سے کوئی ایک علیحدہ علیحدہ ، جانور کے برتاؤ کا ضروری سبب قرار دیے جانے چاہئیں ۔ جب تک ھم اس اثر (معلول) کو نہ سمجھ لیں جو واقعہ 'ا' نے جانور کی عصبی بافت کو بدلنے میں پیدا کیا ھمیں ، یہی کہنا پڑے گا کیوں کہ یہ ایک ایسا معاملہ ھے کہ سوائے نہایت ھی خاص صورتوں کے ، خارجی مشاھدہ کے قابل نہیں ۔ اس امکان کو تسلیم کر لینے کے بعد ھمیں پھر تعلیلی قوانین کی طرف آنا پڑتا ھے اور اس رائے کی جانب بھی توجہ مبذول کرنی ھی پڑتی ھے کہ بہت سی چیزیں جو لازماً ذھنی معلوم دیتی ھیں ، حقیقتاً اعصاب سے متعلق ھیں ۔ شاید معاملہ یوں ھے

کہ ذہن کی بجائے اعصاب ہی تجربہ حاصل کرتے ہیں ۔ اگر معاملہ ایسا ہی ہے تو تجربہ حاصل کرنے کے امکان کو ذہن کی تعریف کے لیے استعمال نہیں کیا جا سکتا ۔

بالکل اسی قسم کے نکات (Considerations) حافظے پر بھی عاید ہوتے ہیں یعنی جس صورت میں کہ حافظے کو ذہن کا نچوڑ قرار دیا جائے ۔ ایک تذکر (Recollection) کسی ایسی چیز کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے جو اب واقع ہو رہی ہے ، لیکن یہ اب واقع ہونے والی چیز اس معلول سے مختلف ہے جو موجودہ وارده پیدا کرتا ، اگر یاد کردہ واقعہ واقع نہ ہوتا ۔ اس کی توجیہہ دماغ پر گذشتہ واقعہ کے طبیعی معلول سے کی جا سکتی ہے ۔ یہ طبیعی معلول دماغ کو ایک مختلف قسم کا آلہ (Instrument) بنا دیتا ہے بہ نسبت اس آلے کے جو کسی مختلف قسم کے تجربے کا نتیجہ ہوتا ۔ لہذا ممکن ہے حافظے کے تعلیلی اختصاصات (Causal peculiarities) کی کوئی عضوباتی شرح کی جا سکے ۔ ذہنی مظاہر کی ہر خاص جماعت کے ضمن میں ہمیں اس امکان کا بار بار خیال آتا ہے ۔ اگر نفسیات کو ایک علیحدہ سائنس ہونا ہی ہے تو ہمیں اس کی علیحدگی کے لیے کسی زیادہ وسیع بنیاد کی تلاش کرنا ہوگی ، بہ نسبت اس کے جس پر ہم اب تک غور کرتے آئے ہیں ۔

ہم نے دیکھا ہے کہ شعور اتنا محدود ہے کہ ذہنی مظاہر کو سیرت بخشنے کےقابل قرار نہیں دیا جا سکتا اور یہ کہ حافظی تعایل بہت وسیع ہے ۔ اب میں ایک ایسی خصوصیت کی طرف آتا ہوں جس کی اگرچہ تعریف مشکل ہے تاہم وہ ہماری موجودہ ضرورت کے بہت قریب آ جاتی ہے اور وہ ہے موضوعیت (Subjectivity) ۔

موضوعیت بہ حیثیت ذہنی مظاہر کی سیرت کے خطبۂ ہفتم میں زیر بحث آ چکی ہے یعنی ادراک کی تعریف کے ضمن میں ۔ ہم نے وہاں فیصلہ کیا تھا کہ جو جزیے طبیعی دنیا کو ساخت بخشتے ہیں ان کی سلمیہ بندی دو طریقوں سے کی جا سکتی ہے ۔ ان دونوں طریقوں میں سے ایک طریقہ ان تمام جزیوں کو مجتمع کر لیتا ہے جو مختلف جگہوں سے

ایک دی ہوئی چیز کی ہیئتیں ہوتی ہیں ، در حالیکہ دوسرا ان تمام جزیوں کو مجتمع کر لیتا ہے جو کہ کسی ایک جگہ سے مختلف چیزوں کی ہیئتیں ہیں ۔ اس دوسری قسم کا ایک اجتماع ، کسی ایک معلومہ وقت پر ، منظرہ کہلاتا ہے ۔ جب کسی معینہ مدت میں شروع سے آخیر تک اس کا حساب لگایا جائے تو اسے سوانح عمری کہا جاتا ہے ۔ موضوعیت منظرات اور سوانح عمریوں کی خصوصیت ہے یعنی کسی ایک مقام سے دنیا کے نظارے کو پیش کرنے کی خصوصیت ۔ خطبۂ ہفتم میں ہم نے دیکھا تھا کہ یہ خصوصیت ذہنی مظاہر سے بالعموم متلازم دوسری خصوصیتوں میں سے کسی کو بھی شامل حال نہیں رکھتی جیسے کہ شعور ، تجربہ اور حافظہ کی خصوصیات ہیں ۔ نیز ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ ایک فوٹوگرافک پلیٹ اس خصوصیت کا مظاہرہ کرتی ہے ۔ اور زیادہ باضابطہ الفاظ میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ کوئی ایسا جزیہ اس خصوصیت کا مظاہرہ کر سکتا ہے جو ان جزیوں کے ہم راہ شمار کیا جائے جو خطبۂ ہفتم کے معانی میں ایک ہی انفعالی حیثیت رکھتے ہوں ۔ وہ جزیے ، جو ایک ہی منظرہ کو مرتب کرتے ہیں ، بنیادی طور پر (Primarily) ہم وقتی اعتبار سے باہم مربوط ہوتے ہیں ۔ جو کسی سوانح عمری کو مرتب کریں وہ بنیادی طور پر بلاواسطہ وقتی رشتوں کے باعث باہم مربوط ہوتے ہیں ۔ ان بلاواسطہ رشتوں کے ساتھ وہ رشتے بھی شامل کرنے ہوں گے جو قوانین منظرات سے ماخوذ کیے جا سکتے ہیں ۔ ظاہر ہے اس تمام معاملے میں ، جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے ، ہم نفسیات کی سر زمین میں نہیں ہوتے ، تاہم ہم طبیعیات کی سر زمین میں بھی نہیں ہوتے ۔ اور منظرات اور سوانح عمریوں کی تعریف گو یہ کوئی ایسی چیز مہیا نہیں کرتی جسے ذہنی کہا جا سکے ، ذہنی مظاہر میں ایک فرضیے کی حیثیت سے موجود ہوتی ہے ۔ مثلاً یادداشتی تعلیل میں تعلیلی اکائی جو سائمن کے انگرام کا باعث ہے ایک پورے کا پورا منظرہ ہے ۔ ہر ایک منظرہ کو یہ شرف حاصل نہیں بلکہ کسی مقام کے کسی ایسے منظرہ کو جہاں عصبی بافت ہو یا بہر حال کسی قسم کی زندہ بافت (Living tissue) ہو ۔ ادراک بھی ، جیسا کہ ہم نے دیکھا تھا ، منظرات کی

اصطلاح میں ہی تعریف پا سکتا ہے ۔ یوں موضوعیت کا تصور ، یعنی ایک جزیے کے انفعالی مقام کا ، گو اکیلا ذہن کی تعریف کے قابل نہیں ہوتا ، واضح طور پر تعریف کا ایک لازمی جزو ہے ۔

ان خطبوں میں شروع سے آخر تک میں نے یہ رائے قائم رکھی ہے کہ نفسیات کے معطیات اپنی داخلی نوعیت کے اعتبار سے طبیعیات کے معطیات سے مختلف نہیں ۔ میں یہ بھی کہتا آیا ہوں کہ حسّیں برابر طور پر طبیعیات اور نفسیات دونوں کے معطیات ہیں ، جب کہ تمثالچے جو ممکن ہے بعض اعتبار سے قطعاً نفسیاتی معطیات ہوں ، حسّوں سے اپنے تضایفات کی بنا پر ہی ممتاز کیے جا سکتے ہیں ، نہ کہ اس بنا پر جو کچھ وہ بہ ذات خود ہیں ۔ تاہم اب یہ ضروری ہے کہ 'معطیہ' کے تصور پر غور کیا جائے اور اگر ممکن ہو سکے تو اس تصور کی ایک تعریف حاصل کی جائے ۔

معطیات کا تصور سائنس میں ایک مانوس امر ہے اور اہل سائنس یوں سمجھتے ہیں گویا یہ معاملہ بالکل واضح ہے ، درحالیکہ ماہرین نفسیات اس تصور میں بہت سی دشواریاں پاتے ہیں ۔ معطیات کی تعریف نظریۂ علم کی زبان میں کرنا ایک لازمی امر ہے ۔ وہ ایسے قضیے ہیں جن کی سچائی عملی ثبوت (Demonstration) کے بغیر ہی معلوم ہوتی ہے ، دیگر قضیات کو ثابت کرنے میں ہم انہیں مقدمات کے طور پر استعمال کر سکتے ہیں ۔ مزید بریں جب ایک قضیہ ، کہ ایک معطیہ ہو ، کسی چیز کی موجودگی کا دعویٰ کرتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ وہ چیز معطیہ ہے اور ساتھ ہی وہ قضیہ بھی ، جو اس چیز کی موجودگی کا دعویٰ کرتا ہے ، معطیہ ہی کہلاتا ہے ۔ اس طرح وہ اشیا جن کی موجودگی کا یقین ہمیں ادراک کے طفیل ہو جائے ، معطیات کہلاتی ہیں ۔

معطیات کی اس علمیاتی (Epistemological) تعریف کو علم کے نفسیاتی تجزیے سے ربط دیتے وقت کچھ دقت پیش آتی ہے لیکن جب تک ایسا ربط قائم نہ ہو جائے ، ہمیں کوئی حق حاصل نہیں ہے کہ ہم 'معطیات' کے عقولے کو استعمال کریں ۔

اول یہ ظاہر ہے کہ کوئی معطیہ اعتقاد سے علیحدہ نہیں ہو سکتا ۔ کوئی حس جو محض آتی جاتی ہے ، معطیہ نہیں ہے ۔ یہ معطیہ محض اس وقت بنتی ہے ، جب اسے یاد کیا جائے ۔ اسی طرح ادراک میں ہم معطیہ سے دو چار نہیں ہوتے جب تک ہم ادراکی حکم نہ رکھتے ہوں ۔ ان معانی میں جن میں اشیا (قضیات کے بر عکس) معطیات ہوں یہ کہنا درست ہوگا کہ وہ اشیا جن کا ہم شعور رکھتے ہیں ، معطیات ہیں ۔ لیکن شعور جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے ایک پیچیدہ وچار (Complex notion) ہے جو اعتقادات کو اور ایسے یاد داشتی مظاہر کو ، جو ادراک اور حافظے کے لیے ضروری ہوتے ہیں ، شامل حال رکھتا ہے ۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کوئی معطیہ بھی نظری اعتبار سے ناقابل شک نہیں ہے کیوں کہ کوئی اعتقاد بھی بے خطا نہیں ہے ۔ نیز یہ بات نکلتی ہے کہ ہر معطیہ کم و بیش غیر واضح ہوتا ہے کیوں کہ حافظے اور تمثالچوں کے معانی میں ہمیشہ کچھ نہ کچھ دھندلاپن باقی رہتا ہے ۔

معطیات وہ چیزیں نہیں ہیں جن کے بارے میں ہمارا شعور بہ لحاظ وقت مقدم ہو ۔ جب ہم سوچنے سمجھنے کے اہل ہو جاتے ہیں تو ہماری زندگی کے ہر دور میں بعض اعتقادات انتاج سے حاصل ہوتے رہتے ہیں جب کہ بعض اس صورت سے حاصل نہیں ہوتے ۔ یوں ہمارے اعتقادات دو نوع ہو جاتے ہیں اور ایک اعتقاد ان دونوں جماعتوں میں سے کسی ایک جماعت میں سے ہوتا ہوا دوسری جماعت (Class) میں داخل ہو سکتا ہے ۔ لہذا یا تو یہ ایک ایسا اعتقاد بن جائے گا ، جو معطیہ مہیا کرے گا یا ایسا کہ وہ معطیہ مہیا کرنا چھوڑ دے گا ۔ آئندہ بحث میں جب میں معطیات کے معاملے پر گفتگو کروں گا تو میرا مطلب وہ چیزیں نہیں ہوں گی جن کا ہم علمی چھان بین سے قبل یقین رکھتے ہوں بلکہ وہ چیزیں مراد ہوں گی جو کسی سائنس کے کافی ترقی کر جانے پر اس سائنس کے دوسرے حصوں کے بارے میں دلائل مہیا کرتی نظر آئیں اور خود مشاہدے کے سوا کسی اور دلیل کی بنا پر قابل یقین نہ ہوں ۔ یہاں پر یہ فرض کر رہا ہوں کہ ایک تربیت

یافتہ شاھد (Trained observer) جس کی توجہ کو تجزیے کی توفیق حاصل ھو، جسے پتا ھو کہ کس قسم کی چیز کو اس نے تلاش کرنا ھے اور کس قسم کی چیز اھم ھو گی، جو چیز وہ دیکھتا ھے، سائنسی ترقی کے اس مرحلے پر جس پر وہ جا پہنچا ھے، وہ چیز اس کی سائنس کے لیے ایک معطیہ ھو گی۔ یہ اتنی ھی غیر سادہ اور محنت سے پایۂ تکمیل تک پہنچی ھوئی چیز ھوگی جتنے کہ وہ نظریات جو وہ اس بنیاد پر استوار کرتا ھے کیوں کہ فقط تربیت یافتہ عادات اور انتہائی مہارت ھی ایک آدمی کو اس قابل بناتے ھیں کہ وہ اس قسم کا مشاھدہ کرے جو سائنسی اعتبار سے مشعل راہ ھو۔ تاھم جب ایک بار ایسی چیز مشاھدے میں آ جائے تو اس کے بارے میں ھمارا اعتقاد استدلال اور انتاج پر مبنی نہیں ھوتا بلکہ محض اس کے دیکھے جانے پر قائم ھوتا ھے۔ یوں اس کا منطقی رتبہ آن نظریات سے مختلف ھوتا ھے جو اس کے ذریعے ثابت ھوتے ھیں۔

نفسیات کے علاوہ چاھے اور کوئی سائنس ھی کیوں نہ ھو، معطیہ بنیادی طور پر ایک ادراک ھوتا ھے جس میں فقط حسی تہ اساسی اور نظری اعتبار سے ایک معطیہ ھوتی ھے، گو بعض ایسے لوازمات (Accretions) جو حس کو ادراک میں تبدیل کر دیں عملی اعتبار سے ناگزیر ھوتے ھیں لیکن اگر ھم کوئی معیاری شاھد (Ideal observer) فرض کر لیں تو وہ حس کو علیحدہ کرنے کے قابل ھوگا اور اس کو اکیلے ھی معطیہ قرار دے گا۔ لہذا ایک اھم لحاظ سے ھم کہہ سکتے ھیں کہ اگر تجزیے کی اس تہ تک جائیں جس تہ تک کہ ھمیں پہنچنا ھے، تو سر زمین نفسیات سے باھر ھمارے معطیات مسّوں پر مشتمل ھوتے ھیں جو بعض مکانی اور زمانی رشتوں کو شامل حال رکھتی ھیں۔

اس نکتے کو عضویات پر عاید کرکے ھم دیکھتے ھیں کہ حقیقتاً اعصاب اور دماغ بہ حیثیت طبیعی اشیا کے معطیات نہیں ھیں۔ سائنس کو اگر ایک معیاری شے (Ideal structure) بننا ھے تو آن کی جگہ حسّوں کو دینی ھو گی جن کی وساطت سے ماھر عضویات آن کا

ادراک کرتا دکھائی دیتا ہے ۔ ان حسّوں سے اعصاب اور دماغ تک ، بہ حیثیت طبیعی اشیا کے ، پہنچنے کا راستہ حقیقتاً طبیعیات کے نظریے میں ابتدائی منازل سے متعلق ہے اور اسے استدلالی حصہ (Reasoned part) میں جگہ دینی چاہیے، نہ کہ اس حصے میں جو زیر مشاہدہ آیا ہوا فرض کیا جاتا ہے ۔ یہ کہنا کہ ہم اعصاب کو دیکھتے ہیں ، یہ کہنے کی مانند ہے کہ ہم بلبل کو سنتے ہیں ، دونوں سہل مگر نا درست طریقے ہیں اظہار خیال کے ۔ ہم ایک آواز سنتے ہیں جس کے تعلیلی اعتبار سے بلبل سے متعلق ہونے کا ہم اعتبار رکھتے ہیں اور ہم ایک نظارہ دیکھتے ہیں جس کے تعلیلی اعتبار سے کسی عصب کے ساتھ متعلق ہونے کا ہم اعتقاد رکھتے ہیں ۔ لیکن ہر دو صورتوں میں محض حس ہی وہ چیز ہے جسے صحیح طور پر معطیہ قرار دیا جانا چاہیے اور معاملہ یہ ہے کہ حسّیں یقیناً نفسیات کے معطیات میں سے ہیں ، لہذا طبیعی سائنسوں کے تمام معطیات نفسیاتی معطیات بھی ہیں ۔ یہ تحقیق کرنا باقی رہ جاتا ہے کہ آیا نفسیات کے تمام معطیات طبیعی سائنسوں کے معطیات بھی ہیں اور پھر خاص طور پر عضویات کے ۔

اگر ہم اپنے ذہن کے تجزیے سے درست طور پر عہدہ برآ ہوئے ہیں تو نفسیات کے اساسی معطیات (Ultimate data) محض حسّیں ، تمثالچے اور ان کے رشتے ہیں ۔ اعتقادات ، خواہشات ، ارادی افعال ، وغیرہ وغیرہ ، سب کے سب ہمیں پیچیدہ مظاہر معلوم دیے تھے جو حسّوں اور تمثالچوں پر مشتمل ہیں کہ طرح طرح سے داخلی انداز میں باہم مربوط ہیں ۔ اس طرح (بعض رشتوں سے قطع نظر) وہ واردے جو نہایت نمایاں طور پر ذہنی اور طبیعیات سے بہت ہی دور معلوم دیتے ہیں ، ان طبیعی اشیا کی مانند ہیں جو یا تو انتاجی ہوتی ہیں یا تعمیر شدہ ، یعنی کسی تکمیل شدہ سائنس کے معطیات اوّلیہ کا حصہ نہیں ہوتیں ۔ یوں دونوں طرف سے طبیعیات اور نفسیاتی معطیات کا باہمی فرق کم ہو جاتا ہے ۔ کیا بالآخر کوئی فرق ہے ہی نہیں؟ یا آیا

تمثالچے بدستور غیر تحلیلی اور حتمی اعتبار سے نفسیاتی ہی رہتے ہیں۔ تمثالچوں اور حسّوں کے اختلاف کی تحلیلی تعریف کے مد نظر یہ بات ہمیں ایک نئے سوال پر لے آتی ہے، یعنی آیا نفسیات کے تحلیلی قوانین دوسری کسی سائنس کے تحلیلی قوانین سے مختلف ہیں یا آیا وہ حقیقتاً عضویاتی ہیں۔

اس سوال کو معقول طور پر زیر بحث لانے سے پہلے بعض ابہامات کا ازالہ ضروری ہے۔

اول یہ کہ خام تخمینی قوانین (Rough approxi(r.ate laws) میں اور ایسے قوانین میں جو درست (Precise) اور عمومی (General) دکھائی دیتے ہیں، فرق ہے۔ اول الذکر کی بحث میں ذرا ٹھہر کر کروں گا، پہلے میں موخرالذکر پر بحث کرنے کا متمنی ہوں۔

مادہ، جیسا کہ خطبۂ پنجم کے آخیر میں زیر بحث آیا تھا، ایک منطقی افسانہ ہے۔ یہ اس لیے ایجاد کیا گیا کہ تحلیلی قوانین کو بیان کرنے کا ایک آسان طریقہ مہیا ہو جائے۔ سوائے ان صورتوں کے جن میں ہیئتوں کی ایک مکمل باقاعدگی موجود ہو (جن کا ہمیں کوئی تجربہ نہیں ہو سکتا) ایک 'جزو مادہ' کی واقعی ہیئتیں اس باقاعدہ ہیئتوں کے معیاری نظام کی رکن نہیں ہوتیں جس کی تعریف بہ حیثیت زیر بحث معاملے کے کی گئی ہے لیکن مادہ بالآخر اس 'جزو مادہ'[1] کی ہیئتوں سے انتاج پاتا ہے جو طبیعی قوانین کی تصدیق کے لیے استعمال کی جاتی ہیں۔ اس طرح جہاں تک طبیعیات ایک تجربی اور پڑتال کے قابل علم ہے، اسے ضرور فرض کرنا ہوگا یا ثابت کرنا ہوگا کہ ہیئتوں سے مادہ کا انتاج عمومی حیثیت سے جائز ہے اور اسے کم و بیش یہ بھی بتانے کے قابل ہونا چاہیے کہ کس قسم کی ہیئتوں کی توقع رکھنی چاہیے۔ تجربات کو قابل آزمائش اور قابل تصدیق ہونا ہے، یہی وجہ ہے کہ ہم مادے کے اس قسم کے نظریے پر مجبور ہو جاتے ہیں جس قسم کا نظریہ کہ میں پیش کر رہا ہوں۔ اس سوال پر غور و خوض کرنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ طبیعیات، جہاں تک یہ ایک تجربی سائنس ہے نہ

(۱) Piece of matter

کہ منطقی افسانہ (Logical phantasy)، یہ اس قسم کے جزیوں سے متعلق ہے جنھیں نفسیات حسّوں کے عنوان کے تحت زیر غور لاتی ہے۔ جب طبیعیات کے تعلیلی قوانین کی اس طرح ترجمانی کی جائے تو وہ محض اس بنا پر نفسیات سے مختلف نظر آتے ہیں کہ وہ ایک جزیے کو اسی 'جزو مادہ' کی دوسری ہیئتوں کے ساتھ مربوط کر دیتے ہیں بجائے اس کے کہ اسی منظرہ کی دوسری ہیئتوں کے ساتھ مربوط کریں۔ یعنی یوں کہنا چاہیے کہ وہ ان جزیوں کی سلمیہ بندی کر دیتے ہیں جو ایک ہی فعال مقام رکھتے ہیں، جب کہ نفسیات ان جزیوں کی سلمیہ بندی کرتی ہے جو ایک ہی انفعالی مقام رکھتے ہیں۔ بعض جزیے جیسے کہ 'مثالچے'، کوئی فعال مقام نہیں رکھتے اور بنا بریں حتمی طور پر نفسیات سے متعلق ہیں۔

اب ہم طبیعیات اور نفسیات کا باہمی فرق سمجھ سکتے ہیں۔ دماغ اور اعصاب دونوں مادی ترکیبیں ہیں۔ ہماری بصری حسّیں، جب ہم ان کو زیر غور لائیں، ممکن ہے، بلکہ میرے خیال میں ایسا ہی ہے کہ وہ اس نظام کی رکن ہیں جو اسی مادے کی جس میں سے کہ دماغ اور اعصاب بنے ہیں، بے قاعدہ ہیئتوں کی تشکیل کرتا ہے لیکن وہ حسّیں خود پورے نظام پر حاوی نہیں ہیں۔ نفسیات متعلق ہے، منجملہ اور چیزوں کے، ہماری ان حسّوں سے جو 'اجزائے مادہ' کی دید سے مرتب ہوتی ہیں برعکس اس مادے کے جس کا مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ یہ فرض کرتے ہوئے، یہ فرض کرنے کے بعد کہ ہماری حسّیں طبیعی اسباب رکھتی ہیں، ہمیں کہنا پڑتا ہے کہ حسّوں کے تعلیلی قوانین طبیعیاتی قوانین سے بالذات مختلف ہیں کیوں کہ کسی واحد حس پر غور کرنے کے لیے لازم ہو جاتا ہے کہ اس گروہ کے حصے بخرے کر دیے جائیں جس کی یہ رکن ہے۔ جب کوئی حس طبیعیات کی پڑتال کے لیے بروئے کار لائی جائے تو یہ محض کسی مادی مظہر کی نشانی کے طور پر استعمال کی جاتی ہے یعنی ان جزیوں کے کسی گروہ کی نشانی کے طور پر جس کی کہ یہ ایک رکن ہے۔ لیکن جب نفسیات اسے

زیر مطالعہ لاتی ہے تو یہ اس گروہ سے علیحدہ کر لی جاتی ہے اور ایک بالکل مختلف سیاق و سباق میں سمو دی جاتی ہے جہاں یہ تمثالچوں اور اختیاری حرکات کو پیدا کرتی ہے ۔ بنیادی طور پر یہ مختلف گروہ بندی ہی نفسیات کا طرۂ امتیاز ہے ، برعکس تمام طبیعی سائنسوں کے بمع عضویات ۔ ایک ثانوی فرق یہ ہے کہ تمثالچے، جو نفسیات سے متعلق ہیں، ان اشکال میں آسانی سے شامل نہیں کیے جا سکتے جو ایک طبیعی شے کی یا کسی 'جزو مادہ' کی تشکیل کرتی ہیں ۔

تاہم ایک اہم مسئلہ باقی رہ جاتا ہے ۔ یعنی آیا ذہنی واقعات تعلیلی اعتبار سے طبیعیاتی واقعات پر انحصار رکھتے ہیں جب کہ طبیعیاتی واقعات کا ذہنی واقعات پر منحصر ہونا صحیح نہ ہو ، پیش تر اس کے کہ اس سوال پر بحث کریں ہمیں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ ہمارے سوال کا مطلب کیا ہے ۔

جب ا کے ہوتے ہوئے ب کا انتاج ممکن ہو ، لیکن ب کے ہوتے ہوئے ا کا انتاج ممکن نہ ہو تو ہم کہتے ہیں کہ ب ، ا پر انحصار رکھتا ہے ، ایسے معانی میں کہ جن میں ا ، ب پر انحصار نہیں رکھتا ۔ اسی بات کو منطقی زبان میں بیان کریں تو یہ کہنا پڑتا ہے کہ جب ا کا ب کے ساتھ کثرت وحدت (Many-one) کا رابطہ ہو تو ب اس رابطے کے لحاظ سے ا پر منحصر ہوتا ہے ۔ اگر یہ رشتہ ایک تعلیلی قانون ہو تو ہم کہتے ہیں کہ ب تعلیلی اعتبار سے ا پر منحصر ہے ۔ جس ٹھوس مثال کی جانب میں زیادہ تر توجہ دلوانا چاہتا ہوں وہ کسی طبیعی شے کی ہیئتوں کا نظام ہے ۔ عام طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ دور کی ہیئتوں کا انتاج نزدیک کی ہیئتوں سے ہو سکتا ہے لیکن اس کے الٹ ممکن نہیں ۔ تمام مرد ایک جیسے دکھائی دیتے ہیں ، جب وہ ایک میل دور ہوں ؛ لہذا جب ہم کسی آدمی کو ایک میل دور دیکھیں تو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ جب وہ ایک گز دور ہوگا تو کس طرح کا نظر آئے گا ۔ لیکن جب ہم اسے ایک گز دور دیکھیں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ ایک میل دور سے کس طرح کا نظر آئے گا ۔ پس نزدیک کا نظارہ ہمیں زیادہ قیمتی اطلاع بہم پہنچاتا ہے اور دور کا نظارہ تعلیلی

حیثیت سے اس پر منحصر ہوتا ہے ، جب کہ تعلیلی اعتبار سے یہ دور کے نظارے پر انحصار نہیں رکھتا ۔

نزدیکی ہیئت کی یہ بیش تر تعلیلی قوت (Casual potency) طبیعیات کو اس بات پر آمادہ کرتی ہے کہ وہ اپنے تعلیلی قوانین کو باقاعدہ ہیئتوں کے اس نظام کی زبان میں ادا کرے جس نظام کے ساتھ کہ نزدیک ترین ہیئتیں بیش از بیش ربط کھاتی دکھائی دیتی ہیں اور اسی بنا پر طبیعیات اُس اطلاع کو جو خورد بین یا دور بین کی وساطت سے مہیا ہوتی ہے ، قدر و قیمت کی نگاہ سے دیکھنے پر آمادہ ہوتی ہے ۔ اتنی بات واضح ہے کہ ہماری حسّوں میں جو طبیعی اشیا کے لحاظ سے بے قاعدہ ہیئتیں ہیں ان میں وہی تعلیلی انحصار (Casual dependence) پایا جاتا ہے جو مقابلتاً دور کی ہیئتوں میں ہے ۔ لہذا اپنی حسی زندگی (Sensational life) میں ہم طبیعی قوانین کے تابع ہیں ۔

تاہم یہ ہمارے سوال کا سب سے زیادہ اہم یا دل چسپ حصہ نہیں ہے ۔ اصل مسئلہ تو تمثالچوں کی تعلیل کا ہے ۔ ہم نے دیکھا ہے تمثالچے یاد داشتی تعلیل کے تحت آتے ہیں اور اس امر کا امکان ہے کہ یاد داشتی تعلیل عصبی بافت کی عام (Ordinary) طبیعی تعلیل میں تحلیل کی جا سکتی ہو ۔ یہ وہ سوال ہے جس پر ہمارے رویے کو مادیت کی رعایت ملحوظ رکھنا ہوگی ۔ مادیت کے ایک معنی یہ ہیں کہ تمام ذہنی مظاہر تعلیلی اعتبار سے طبیعی مظاہر پر منحصر ہوتے ہیں یعنی تعلیلی انحصار کے اوپر بیان کیے ہوئے معانی میں ۔ پتا نہیں معاملہ یوں ہی ہے یا نہیں ؟ میں تو اس عالم کا دعویٰ نہیں کرتا ۔ مجھے تو یہ سوال ویسا ہی نظر آتا ہے جیسا کہ یہ سوال کہ آیا یاد داشتی تعلیل حرف آخر ہے ؟ اس سوال پر ہم نے خطبۂ چہارم میں غور کیا تھا ، گو ہم کسی فیصلہ کن نتیجے پر نہیں پہنچے تھے لیکن میرے خیال میں اس سوال کا جو جواب مادیت پیش کرتی ہے وہ اغلباً صحیح ہے ۔

نفسیات کے تعلیلی قوانین کو زیرغور لاتے وقت تعمیمات خامہ (Rough generalizations) اور قوانین تامہ (Exact laws) کو

ایک دوسرے سے ممیز کرنا اہم ہے ۔ نفسیات میں بہت سی خام تعمیمات (Rough generalizations) ہیں ۔ محض اس قسم کی نہیں جن سے ہم ایک دوسرے کے ساتھ اپنے روزمرہ برتاؤ پر قابو رکھتے ہیں بلکہ زیادہ قریب قریب سائنسی قسم کی بھی ۔ عادت اور تلازم کا مقام اسی قسم کے قوانین میں ہے ۔ میں ایک مثال پیش کرتا ہوں اس قسم کے قانون کی ، جو حاصل کیا جا سکتا ہے ۔ فرض کیجیے کسی شخص نے بسا اوقات زمانی اعتبار سے ایک دوسرے کے بعد ا اور ب کا تجربہ کیا ہے تو ایسی صورت میں ایک تلازم قائم ہو جائے گا۔ اس طرح کہ ا یا ا کا کوئی تمثالچہ ب کے ایک تمثالچے کو پیدا کرنے کا رجحان رکھتا ہے ۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا تلازم دونوں سمت کام کرے گا یا محض اس سمت جو مقدم سے مؤخر کی ہے ۔ مسٹر والگیمتھ (Mr. Wohlgemuth) نے (The Direction of Association) نامی ایک مقالے میں جو British Journal of Psychology Vol. V, Part IV, March 1913 میں طبع ہوا ، تجربے سے یہ بات ثابت کرنے کا دعویٰ کیا ہے کہ جہاں تک حرکی حافظہ (Motor memory) یعنی حرکات کی یادوں کا تعلق ہے ، تلازم محض مقدم سے مؤخر کی جانب کار فرما ہوتا ہے در حالیکہ بصری اور سمعی یادوں میں معاملہ یوں نہیں ہے بلکہ ممکن ہے دو متصل تجربوں میں سے زیادہ بعد کا تجربہ زیادہ پہلے کی یاد دلا دے اور اسی طرح زیادہ پہلے کا زیادہ بعد کی ۔ کہا جاتا ہے کہ حرکی حافظہ عضویاتی ہے در حالیکہ بصری اور سمعی حافظہ زیادہ صحیح طور پر نفسیاتی کہلانے کا مستحق ہے ۔ لیکن اس توضیح میں جو امر غور طلب ہے وہ یہ نکتہ نہیں ۔ جس بات سے ہمیں سروکار ہے ، یہ ہے کہ تلازم کا کوئی قانون جو خالص نفسیاتی مشاہدہ پر مبنی ہو ایک خالص نفسیاتی قانون ہوتا ہے اور ایک نمونے کا کام دے سکتا ہے ، اس لحاظ سے کہ اس قسم کے قوانین کی دریافت میں کیا کچھ ممکن ہے ۔ بایں ہمہ یہ ایک خام تعمیم سے زیادہ حیثیت کا حامل نہیں ۔ یعنی ایک اعداد و شمار کی اوسط (Statistical average) ہے ۔ یہ ہمیں اتنا نہیں بتا سکتا کہ کسی دیے ہوئے موقعے پر ایک دیے ہوئے سبب سے کیا نتیجہ بر آمد ہوگا

یہ ایک رجحان کا قانون ہے ، کوئی جچا تلا اور اٹل قانون نہیں، جیسا کہ طبیعیات کے قوانین کا منشا ہوتا ہے ۔

اگر ہم عادت کے قانون سے گزر کر، جسے بہ‌حیثیت ایک رجحان یا اوسط کے بیان کیا گیا ہے ، کسی ایسی شے کی جانب رجوع کرنے کے متمنی ہوں جو زیادہ درست (Precise) اور ناقابل تغیر ہو ، تو ہم چار و ناچار اعصابی نظام پر آ پہنچتے ہیں ۔ ہم کچھ نہ کچھ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ کس طرح ایک وارده دماغ میں کوئی تبدیلی پیدا کر دیتا ہے اور کس طرح اس وارده کا اعاده آہستہ آہستہ کوئی چیز دریا کی اس گذر گاہ سے ملتی جلتی پیدا کر دیتا ہے جس کے راستے پانی بہ نسبت پڑوس کی راہوں کے زیادہ آسانی سے بہتا ہے ۔ عیاں ہے کہ اس طرح اگر ہمیں زیادہ علم میسر آ جائے تو ہمارے لیے یہ ممکن ہو سکے گا کہ عادت کی تکوین کا جو رجحان اعاده کے باعث ہوتا ہے اس کی بجائے ہر واردے کا ٹھیک ٹھیک معلول بیان کریں یعنی ایسا معلول جو اس قسم کی ترمیم پیدا کرتا ہے جس سے کہ بالآخر عادت منتج ہوگی ۔ ایسی باتوں کی رعایت ہی نفسی عضویاتی علم (Psycho-physiology) کی جستجو کرنے والوں کو اپنے اسلوب تحقیق میں مادیتی بنا دیتی ہے ، چاہے اپنی مابعدالطبیعیات کے لحاظ سے وہ جو کچھ بھی ہوں ۔ بے شک پروفیسر جے۔ ایس ہیلڈین (J.S. Haldane) جیسے لوگ بھی ہیں جنھیں اس عام قاعدے سے مستثنیٰ قرار دے دینا چاہیے۔ پروفیسر مذکور کے نزدیک نظری اعتبار سے یہ نا ممکن ہے کہ نفسی مظاہر کی عضویاتی تشریح کی جا سکے یا عضویاتی مظاہر کی طبیعی توجیہ کی جائے ۔ لیکن میرے خیال میں اکثر ماہرین فن کی رائے ، عملی اعتبار سے اس کے بر عکس ہے ۔

آیا ایسے صریح تعلیلی قوانین حاصل کر لینا ممکن ہے جن میں علل و اسباب مادی ہونے کی بجائے نفسیاتی ہوں ؟ یہ سوال مفصل تحقیق کا محتاج ہے ۔ اس سوال کی نوعیت کو واضح کرنے کے لیے میں جو کچھ بھی کر سکتا تھا ، کر چکا ہوں ، لیکن میرے نزدیک فی الحال اس سوال کا جواب وثوق کے ساتھ دینا ممکن نہ ہوگا ۔ بے شک یہ کسی

طرح بھی کوئی نا قابل حل سوال نظر نہیں آتا اور ہم امید کر سکتے ہیں کہ ایک دن سائنس ایک جواب کو دوسرے جواب سے زیادہ اغلب قرار دینے کے لیے دلائل کا ایک کافی و شافی ذخیرہ مہیا کرنے کے قابل ہو جائے گی لیکن فی الحال مجھے پتا نہیں چلتا کہ اس بات کا فیصلہ کس طرح کیا جا سکتا ہے ۔

خطبۂ پنجم اور ہفتم میں مادے کے جس نظریے کی تشریح ہو چکی ہے اُسی نظریے کے مد نظر میرا خیال یہ ہے کہ دنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے اگر اس کا ایک قطعی طور پر علمی نقشہ پیش ہو سکے تو وہ بیشتر نفسیات سے مشابہ ہوگا نہ کہ طبیعیات سے ، میرا مطلب ہے کہ نفسیات اور طبیعیات میں ہم نے جو فیصلہ کن فرق پایا اس لحاظ سے ۔ یوں کہنا چاہیے کہ ایسا علمی نقشہ یہ کہنے پر اکتفا نہیں کرے گا ، چاہے صوری اعتبار (Formally) سے ہی سہی ، کہ گویا مادہ ، کہ بہ منزلہ منطقی افسانہ کے ہے ، اساسی حقیقت ہے ۔ میرا خیال ہے کہ اگر ہمارا سائنٹفک علم اس کام کے لیے کافی ہوتا ، اور ہمارا سائنٹفک علم نہ تو کافی ہے نہ اس کے کافی ہونے کا امکان ہے ، تو اس صورت میں یہ ان جزیوں کے تضایفات کے قانون کو ظاہر کرتا جو ایک مادی اکائی (Material unit) کی وقتی حالت کو مرتب کرتے ہیں اور دنیا کے تعلیلی قوانین[1] کو ان جزیوں کی زبان میں بیان کرتا ، نہ کہ مادے کی زبان میں ۔ جب تعلیلی قوانین کو یوں بیان کیا جائے گا تو میرے اعتقاد میں وہ نفسیات اور طبیعیات دونوں پر برابر برابر عاید ہوں گے اور جس سائنس کی زبان میں بھی ان کا بیان ہو جائے گا وہ سائنس وہی بات حاصل کرنے کے اہل ہو جائے گی جسے حاصل کرنے کے لیے مابعدالطبیعیات فضول کوشش کرتی آئی ہے ۔ یعنی دنیا میں جو کچھ واقعی ہو رہا ہے اس کی ایک ایسی واحد و جامع تشریح (Unified account) کہ گو یہ سچائی کا پورا پورا احاطہ نہ کر سکے تاہم پورے

(۱) ایک تکمیل یافتہ سائنس میں تعلیلی قوانین تفرقی مساواتوں کی صورت اختیار کریں گے ، یا ، اگر نظریۂ مقادیر برقیات صحیح ثابت ہو جائے تو محدود تفرقی مساواتوں کی ۔

طور پر سچ ضرور ہو اور پھر یہ بھی کہ تمام سہل اور مفید مطلب افسانہ تراشیوں سے پاک، تمام ناقابل ثبوت مابعدالطبیعیاتی ہستیوں (Entities) کے مفروضوں سے آزاد۔ کوئی ایسا تعلیلی قانون کہ جزیوں پر عاید ہو، اگر باقاعدہ ہیئتوں کے ان بناوٹی نظاموں کی زبان میں بیان کیا جا سکے جنھیں مادہ کہا جاتا ہے تو طبیعیات کا قانون ہی شمار ہوگا۔ اگر معاملہ یوں نہ ہو تو یہ نفسیات کا ایک قانون ہی شمار ہوتا۔ میرا مطلب ہے کہ اگر جزیوں میں سے ایک حس یا تمثالچہ ہو یعنی یاد داشتی تعلیل کے تحت ہو۔ میرے اعتقاد میں مادی اکائی کی پیچیدگیوں تک پہنچنا اور حسّوں سے مماثل اجزا میں ان کو تحلیل کرنا فلسفے کے لیے نہایت ہی اہم ہے۔ مادہ اور ذہن کے درمیان جو رشتہ ہے اس کو سمجھنے کے لیے بھی، نیز ہمارے ادراکات اور ان کی وساطت سے جو کچھ ہم دنیا کے بارے میں دیکھتے ہیں، دونوں کے تعلق کو سمجھنے کے لیے بھی۔ مجھے یقین ہے کہ کئی پرانی الجھنوں کا حل ڈھونڈنے کے لیے ہمیں اس سمت دیکھنا ہوگا۔

یہ اغلب ہے کہ ذہنی واردوں کی تمام سائنس خاص طور پر جہاں تک اس کی ابتدائی (Initial) تعریفوں کا تعلق ہے، آسان بنائی جا سکتی ہو، کسی بنیادی طور پر وحدانی سائنس (Fundamental unifying science) کے ارتقا سے جس میں بجائے جزیوں کے ان نظاموں کے تعلیلی قوانین کے جو طبیعیات کی مادی اکائیوں کو مرتب کرتے ہیں، خود جزیوں کے تعلیلی قوانین تلاش کیے جائیں۔ یہ بنیادی سائنس طبیعیات کو اس طرح مشتق (Derivative) بنا دے گی جس طرح کہ جوہر (Atom) کی ساخت کے نظریات علم کیمیا کو علم طبیعیات سے مشتق کرتے ہیں۔ اس بنیادی سائنس کی رو سے دوسری سائنسوں کے مقابلے میں نفسیات انوکھی اور الگ تھلگ سائنس نہیں رہے گی۔ اگر ہم اس معاملے میں راہ راست پر ہیں تو کہنا پڑے گا کہ مادے کا وہ فلسفہ جس نے ذہن کے فلسفے میں بہت سی دشواریاں پیدا کر دی ہیں، غلط ہے اور مادے کا ایک صحیح فلسفہ اُن دشواریوں کو ختم کر دے گا۔

اس بحث سے جن نتائج پر ہم پہنچے ہیں انہیں مختصراً یوں بیان کیا جا سکتا ہے :

(۱) نفسیات اور طبیعیات اپنے اپنے مواد کی بنا پر ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہیں ۔ ذہن اور مادہ دونوں برابر طور پر منطقی ترکیبیں (Logical constructions) ہیں ۔ وہ جزیے جن سے ایسی ترکیبیں وضع کر لی گئی ہیں یا انتاج پائی ہیں ، قسم قسم کے رابطے رکھتے ہیں ، جن میں سے کچھ تو طبیعیات کے زیر مطالعہ آتے ہیں اور باقی دیگر نفسیات کے ۔ عام طور پر ہم یوں کہہ سکتے کہ طبیعیات جزیوں کی گروہ بندی ان کے فعال مقاموں کی رو سے کرتی ہے ، نفسیات ان کے انفعالی مقاموں کی بنا پر ۔

(۲) تعلیلی قوانین کی دو انتہائی لازمی خصوصیات جنہیں لازمی طور پر نفسیاتی کہا جائے گا ، موضوعیت اور یاد داشتی تعلیل ہیں ۔ یہ دونوں آپس میں غیر مربوط نہیں ہیں کیوں کہ یاد داشتی تعلیل میں تعلیلی اکائی ان جزیوں کا گروہ ہے جو جزیے کہ ایک مقررہ وقت پر ایک مقررہ انفعالی مقام رکھتے ہیں اور اس گروہ بندی کے طریقے سے ہی ہم موضوعیت کی تعریف کرتے ہیں ۔

(۳) عادت ، حافظہ اور فکر تمام کے تمام یاد داشتی تعلیل کے ارتقا کی مثالیں ہیں ۔ گو یقینی تو نہیں ، غالب امر یہ ہے کہ یاد داشتی تعلیل عصبی (اور کسی دیگر) بافت میں عام طبیعی تعلیل کی رو سے مشتق ہوتی ہے ۔

(۴) ۔ شعور ایک پیچیدہ معاملہ ہے اور ذہنی مظاہر کی ہمہ گیر خصوصیت نہیں ۔

(۵) ذہن ایک تدریجی چیز ہے ، عادتوں کی کثرت اور پیچیدگیاں اس کی بڑی ٹھوس مثالیں ہیں ۔

(۶) ہمارے تمام کے تمام معطیات ، کیا طبیعیات میں اور کیا نفسیات میں ، نفسیاتی تعلیلی قوانین کے تحت آتے ہیں لیکن طبیعی تعلیلی قوانین ،

کم از کم پرانی طبیعیات کی رو سے محض مادے کی اصطلاحوں میں بیان کیے جا سکتے ہیں اور مادہ انتاجی بھی ہوتا ہے اور ترکیبی بھی - اسے معطیہ کی حیثیت کبھی بھی حاصل نہیں ہوتی - اس لحاظ سے نفسیات جو کچھ واقعاً موجود ہے ، اس کے زیادہ قریب ہے -

---

ضمیمه (الف)

اشاریه

اشاریہ

الف

احساس اور خواهش ـ خطبهٔ سوم
احساس موانست ۱۸۴ ، ۱۸۶ ، ۱۹۲
احساس ماضیت ۱۸۵
احساس حقیقت ۲۱۳
احساس شناخت ۱۹۵
احساس ایجاب ۲۹۱
اعتقاد خطبهٔ دوازدهم
ادراک ۸ ، خطبهٔ هفتم ، ۳۰۷
اراده ـ خطبهٔ چهاردهم ۲۸۳
ارتباط (باهمی پیوستگی) ۳۰۵ ، ۳۰۹
افلاطون ۲۳۶
آله به حیثیت پیمائش گر ۲۱۰
آله کا ذی اعتماد هونا ۲۱۰
الفاظ اور معانی ـ خطبهٔ دهم
اقرار محض ۲۰۲
اینگل ۳۲۴

ب

بینٹ ۸۰
برگساں ۳۶ ، ۵۸ ، ۱۹۰ ، ۱۹۷ ، ۲۰۵ ، ۲۰۶
برکلے ۲۴۰ ، ۲۴۷
برنٹانو ۱۱ ، ۱۳
بهلر ۲۵۸
بٹلر ۱۹۱

پ

پریده رد حسّیں ۱۸۶ ، ۲۰۰
پیکهم ۵۸
پیری ۲۳

ت

تضایفات ۱۷۰
تعریف جزو ماده کی ۱۲۰
تمثالچے ـ خطبهٔ هشتم
تمثالچی قضیے ۲۸۸
تخیلی تمثالچے ۲۳۲ ، ۳۳۴
تلازمی تمثالچے ۳۳۵
تعلیلی تاثیر ۲۸۳
تعلیلی امتیاز ۱۷۰
تواتر ۹۹ ، ۳۲۴
توقع ۲۰۲ ، ۲۸۹
تهارن ڈائک ۵۳ ، ۵۵ ، ۷۸ ، ۸۸ ، ۲۶۲

ٹ

ٹچنر ۲۵۸

ج

جبلت اور عادت ۴۲
جبلّی کردار ۵۱
جزیہ ۔ جزیے ۲۲۲
جواکم ۳۰۹
جیمز ۱۹ ، ۲۰ ، ۲۱ ، ۲۲ ، ۲۳ ، ۵۳ ، ۹۱ ، ۱۲۳ ، ۲۰۰ ، ۲۸۷ ، ۲۹۲ ، ۳۲۳ ، ۳۳۰

ح

حافظہ ۔ خطبۂ نہم ۹ ، ۲۸۸
حافظی تمثالچے ۱۹۹ ، ۲۰۵ ، ۲۱۲ ، ۲۳۸
حس ۱۷۹ ، ۱۹۹
حسیں اور تمثالچے ۔ خطبۂ ہشتم
حس پذیری ۳۰۲
حال محلّی ۲۰۰
حرکات ۔ خطبۂ دوم
اختیاری حرکات ۴۶
انعکاسی حرکات ۴۶
میکانکی حرکات ۴۶
حیوی حرکات ۴۸

خ

خواہش اور احساس ۔ خطبۂ سوم

د

دوران ۔ کرداری دوران ۷۰
ابہام ۔ دھندلاپن ۲۰۷

ڈ

ڈارون ۱۰۰
ڈیوای ۲۴
ڈن ۷۹
ڈریور ۵۹
ڈنلپ ۱۲۴ ، ۱۲۷ ، ۱۳۰ ، ۱۳۱

ذ

ذہنی مظاہر ۔ خطبۂ پانزدہم
ذاتی بداہت ۳۰۵

ر

روسو ۲۱۸
ریبو ۲۱۱

س

سیمن ۵۹ ، ۹۳
سپائینوزا ۲۸۷
سٹاؤٹ ۱۲۶
سائیس ۲۴۴

ش

شناخت ۱۹۲

شرینگٹن ۳۲۵
شلر ۲۴
شعور ۔ خطبۂ اول ۲۸۳ ، ۳۳۳

ص

صدق و کذب ۔ خطبۂ سیز دھم
صحت (درستی) ۱۸۴ ، ۲۰۷ ، ۲۰۹
۲۹۶

ع

عمومی تصورات اور فکر ۔ خطبۂ نہم
عادت اور جبلت ۔ خطبۂ دوم
علم ۔ مستقبل کا علم ۔ ماضی کا
علم ۸۸ ، ۸۹

ف

فرائڈ ۳۳ ، ۶۳

ک

کینن ۳۲۶ ، ۳۲۷
کانٹ ۷۴

گفتار ۲۱۸
گالٹن ۱۷۵
گاڈرڈ ۳۲۷

ل

لاک ۲۴۷
لاسکی ۳۰۳
لائڈ مارگن ۵۱
لیبنز ۳۱۱

م

ماخ ۱۹
ماسو ۳۲۷
مارٹن پرنس ۳۲
معنی ۲۰۵
معاینۂ باطن ۱۲۱
موزونیت ۶۸
مینونگ ۱۳ ، ۱۸۷ ، ۳۰۵
میسر ۲۵۸

ن

نفسیاتی اور طبعیاتی تعلیلی قوانین
۱۰۳
نظریہ مقادیر برقیات ۱۰۴

و

واٹ ۲۵۸
واٹسن ۱۷۵
وٹ گن سٹائین لڈوک ۳۱۵
والگیمتھ ۷۵ ، ۱۸۱ ، ۲۳۶
وونٹ ۲۱۸

ہ

هارٹ ۲۳ ، ۳۴
هاب هاؤس ۵۶
هوبس ۲۱۸
هولٹ ۲۳
هیڈ ۷۶
هیلڈین ۱۰۰
هیوم ۱۶۶ ، ۲۳۰ ، ۲۳۷
هیگل ۲۰۶ ، ۳۰۹

ی

یاد (حافظه) ۹ ، ۲۸۹
یاد داشتی تعلیل ۲۴۱
یونگ ۲۳۱

ضمیمه (ب)

فرهنگ اصطلاحات

لغات

(الف)

Feeling (s)	احساس ، احساسات
Feeling of pastness	احساس ماضیت
Feeling of Familiarity	احساس موانست
Feeling of Recognition	احساس شناخت - احساس روشناسی
Accompanying Feelings	هم دوش احساسات
Viscera	احشاء
Visceral Differences	احشائی اختلافات
Visceral Expression	احشائی اظهار
Cordiac palpitation	اختلاج قلب
Perception	ادراک
Confused Perception	خلط ملط ادراک - درهم برهم ادراک
Performance	اداکاری
Coherence	ارتباط - باهمی پیوستگی
Method (s)	اسلوب - اسالیب - طریقه ، لائحه عمل
Methodology	اسلوبیت
Ultimate Simples	اساسی ،فردات
Ultimate Brief Existents	اساسی آنی موجودات
Degree	استدراج - درجه بندی
Terms	اسماء ، حدود ، اصطلاحات - مصطلحات ، متضمنات - 'زبان'
Rigid bodies	استوار اجسام
Belief	اعتقاد
Possible-belief	اعتقاد امکانی

Image-belief	اعتقاد تمثالچی
Expectation-belief	اعتقاد توقعی
Conscious-belief	اعتقاد شعوری
Elementary-belief	اعتقاد مبادی
Actual-belief	اعتقاد واقعی
Actual-active belief	اعتقاد واقعی فعال
Popular concepts	عام اعتقادات
Illusion	التباس
Statistical average	آماری اوسط
Reflexion	انعکاس (نور)
Refraction	انعطاف (نور)
Diffraction	انکسار (نور)
Self-evidence	اشہاد ذاتی - ذاتی بداہت
Publicity	اشتراک (نفسیات)
Bare Assent	اقرار محض
To ekphore	ایقاض کرنا
Ekphored picture	ایقاض شدہ تصویر

(ب)

Category	باب فکر
Tissue	بافت
Living tissue	زندہ بافت
Nervous-tissue	عصبی بافت
Introspective testimony	باطنی تصدیق
Immediacy	بداہت
Immediate way	فوری انداز
Visual receptor	بصری محصل
Imbecility	بلاہ پن
Imageless memories	بے تمثالچی یادیں

(پ)

Protozoa	پروتوزوا
Pre-supposition	پیش فرضیہ

(ت)

Affection (s)	تاثر ، تاثرات
Experiecce, Experiment	تجربہ ۔ اختبار
Empiricism	تجربیت
Emperical	تجربی
Analysis	تجزیہ
Integral Experience	تجمعی تجربہ
Latent	تحتانی
Sub-conscious	تحت الشعور
Continuity	تسلسل
Approximation	تخمینہ
Idea (s)	تصور ۔ تصورات
Precise idea	صریح تصور
General idea	عمومی تصور
Simple idea	مفرد تصور
Complex idea	مرکب تصور
Particular idea	منفرد تصور
Universal idea	کلی تصور
Approximate idea	تخمینی تصور
Idealism	تصوریت
Idealist	تصوری ۔ تصور پسند
Idealists	تصوریہ
Neo-idealism	'جدید' تصوریت
Abstract, Abstraction (s)	مجرد ۔ تجرید ۔ تجریدات
Stimulation	تہیج
Retention	تحفظ
Impulsion	تحریض
Recollection	تذکر
Reflection	تفکر
Imagination	تخیل
Intellect	تعقل
Delayed response	تاخیری جواب

Association	تلازم
Associate (s)	لازمہ - لازمے
Fixed associations	قرار یافتہ تلازمات
Association-effects	تلازمی معلولات
Verbal-effects	لفظی معلولات
Reciprocal-association	دو طرفہ تلازم
Causation	تعلیل
Causal dependence	تعلیلی انحصار
Causal independence	تعلیلی غیر محتاجی
Mnemic causation	یاد داشتی تعلیل
Physical causation	طبیعیاتی تعلیل
Psychological causation	نفسیاتی تعلیل
Physiological causation	عضویاتی تعلیل
Causal unit	تعلیلی اکائی
Causal peculiarities	تعلیلی اختصاصات
Driving force	تحریکی زور
Reduction	تحویل - تحلیل
Energy	توانائی
Superposition	تصاعد
Correlation (s)	تضایف - تضایفات
Frequent correlations	کثیر الاعادہ تضایفات
Correlated	متضائف
Correlative (s)	متضائفہ - متضائفات
Correlate (s)	ہمضافہ - ہمضافے
Contact	تماس
Sequence	تواتر
Order of sequence	تواتر کا تسلسل
Uniformities of sequence	تواتر کی یکسانیاں
Approximate uniformities of sequence	تواتر کی تخمینی یکسانیاں
Merely observed uniformities of sequence	تواتر کی محض مشہود یکسانیاں
Certaintises	تیقنات
Reasoned part	توجیہی حصہ

Cross-section	افقی تراش
Inter-section	متوارد تراش
Understanding	تفہم ، تفہیم
Definition	تعریف
Frequency	تعدد
Differential equations	تفرق مساواتین
Comparative psychology	تقابلی نفسیات
Analytic psychology	تجزیاتی نفسیات
Pleasure and pain	تکلیف و راحت - لذت و الم
Indifferent state	تغافلی حالت
Secondary indifferent state	ثانوی تغافلی حالت
Primary indifferent state	ابتدائی تغافلی حالت
Concrete details	مقرون تفصیلات
Rough generalisations	تعمیمات خامہ
Image	تمثالچہ
Visual image	بصری تمثالچہ
Forceful image	تنو مند تمثالچہ
General Image	عمومی تمثالچہ- تعمیمی تمثالچہ
Kinaes thetic image	تحرکی تمثالچہ
Auditory image	سمعی تمثالچہ
Memory-image	حافظی تمثالچہ
Imagination-image	تخیلی تمثالچہ
Exclusive image	جامع و مانع تمثالچہ
Tactile image	لمسی تمثالچہ
Actual image	واقعی تمثالچہ
Hallucination image	واہمی تمثالچہ
Uncombated image	غیر متبارز تمثالچہ
Uncontradicted image	غیر مسترد تمثالچہ
Generic image	نوعی تمثالچہ
Special image	خصوصی تمثالچہ
Specific Image	مخصوص تمثالچہ - صنفی تمثالچہ
Compelling Image	غالب تمثالچہ

Particular Image	منفرد تمثالچه
Latent Image	تحتانی تمثالچه
Generalised Image	متعمم تمثالچه
Ekphored Image	مقیض تمثالچه

(ث)

Instant	ثانیه
Dualism	ثنویت

(ج)

Particular (s)	جزیه - جزیے
Separate particulars	فرد فرد جزیے
Piece of matter	جزو مادہ
Pieces of matter	اجزائے مادہ
Static features	جامد خد و خال
Concrete features	صورت پذیر خد و خال
Instinct	جبلت
Instinctive habit	جبلی عادت
Instinctive behaviour	جبلی کردار
Maturity of sex instinct	جنسی جبلت کا رچاؤ
Response, Reaction	جوابی فعل ، رد عمل
Knowledge-response	علمی جواب

(ح)

Fact (s)	حقیقت - حقائق - امر - امر واقعہ - حقیقت واقعہ
Public fact	پبلک حقیقت
Private fact	خفی حقیقت ذاتی حقیقت
Most obvious facts	انتہائی پیش پا افتادہ حقائق
Brute facts	نا معقول حقائق - کند حقائق
Precise facts	صریح حقائق
Introspective facts	باطنی حقائق
Everyday facts	روزمرہ حقائق
Inner-sense	حاسۂ باطن

Sensory	حاسی
Sensory-motor	حاسی حرکی
Sensory situation	حاسی محل
Movements	حرکات
Voluntary movements	اختیاری حرکات
Reflex movements	انعکاسی حرکات
Mechanical movements	میکانکی حرکات
Random movements	بے تکی حرکات
Interrupted movements	خلل پذیر حرکات
Inefficient movements	غیر مستعد حرکات
Vital movements	حیوی حرکات
Dynamics	حرکیات
Impulsive	حرضی
Sense (s)	حواس ، حواس ظاہر
Sense organs	اعضائے حواس - آلات حواس
Public senses	حواس مشترکہ
Private senses	حواس ذاتیہ
Common-sense	حس مشترک ، درک عمومی ، تمیز عامہ ، فہم عامہ ، شعور عامہ ،
Sensation	حس
Sensational core	حسی تہ
Sensuous presentation	حسی پیشکش
Sensational character	حسی سیرت
Sensational ingredients	حسی عناصر
Objects of sense, sensibles	حسی معروضات
Haunting sense	آسیبی حس
Visual sensation	بصری حس
Auditory sensation	سمعی حس
Tactual sensation	لمسی حس
Organic sensation	عضوی حس
Private sensation	ذاتی حس
Correlated sensation	متضائف حس - ہم نسبت حس

Pure sensation	حس محض ۔ حس خالص
Kinaesthetic sensation	تحرکی حس
Simultaneous sensation	هم وقتی حس
Visceral sensation	احشائی حس
Centrally excited sensation	مرکزی انگیخت والی حس / محرک مرکزی والی حس
Faint sensation	مدهم حس
Small sensation	حس خفیف
Akoluthic sensation	پریده رو حس
Judgment	حکم
Judgment of perception	ادراکی حکم
Reflective judgment	تفکری حکم
Precise judgment	صریح حکم
Specious present	حال محلی
Biological end (s)	حیاتیاتی غایت ۔ حیاتیاتی غایات

(خ)

Property (ies)	خاصه - خواص
Desire	خواهش
Initial desire	آغازی خواهش
Primitive desire	اوائلی خواهش
Secondary desire	ثانوی خواهش
Secondary-subsidiary desire	ثانوی ذیلی خواهش
Impulsive desire	حرضی خواهش
Crude desire	ناتراش خواهش
Actual desire	واقعی خواهش
Interim desire	عبوری خواهش
Automatic writing	خود نویسی
Thought	خیال
Non-sensational thought	غیر حسی خیال یا فکر
Rudimentary thought	مبادی خیال
Verbal thought	لفظی یا ملفوظی خیال

(د)

Cycle	دوران
Duplicity	دو چندی
Duality	دوئی

(ذ)

Self-evidence	ذاتی بداهت

(ر)

Conation	راغبه ـ طلب

(ز)

True Language	زبان صحیحیه
Demonstrative use of language	زبان کا مبرهن استعمال
Imaginative use of language	زبان کا تخیلی استعمال
Narrative use of language	زبان کا بیانیه استعمال
Time-order	زمانی ترتیب
Temporal-contiguity	زمانی قرب
Time-relations	زمانی رشتے
Time-intervals	زمانی وقفے

(س)

Set (s)	سلمیه ـ سلمیے ـ مجموعه
Series of sets	سلمیوں کے شمارے
Complete set	مکمل سلمیه
Whole set	تمام سلمیه
Collection into sets	سلمیه بندی

(ش)

A series	شماره
Series	شمارے

Sets of series	شماروں کے سلسلے
Thing believed	شے معتقدہ
Serialisation	شمارہ بندی

(ص)

Precise	صریح
Precision	صراحت
Accuracy	صحت - درستی
In-accuracy	عدم صحت - نا درستی
Formal-Correspondence	صوری مطابقت
Formal Theory	صوری نظریہ
Formal representation	صوری استحضار
Classification	صنف بندی
Concrete	صورت پذیر - مقرون

(ض)

Dementia	ضعیف العقلی

(ع)

Process	عمل
Continuous process	عمل جاریہ
Habitual process	معتاد عمل
End of a process	پایان عمل
Contiguous processes	متصل اعمال
Simultaneous processes	ہمدوش اعمال
Acquired processes	اکتسابی اعمال
Telescoped process	دوربینی اعمال - امتزاجی اعمال
Language-habit	عادت زبان
Habit	عادت
Acquired habit	اکتسابی عادت
Motor habit	حرکی عادت
Memory-habit	حافظی عادت

Word-habit	لفظی عادت
Habit-memories	عادتی یادیں
Nerve (s)	عصب - اعصاب
Nerve-trunk	عرقہ عصب
Nerve-physiology	عصبی عضویات
Neural causation	عصبیاتی تعلیل
Concept	عقولہ
Priori-concept	قیاسی عقولہ
Popular Philosophy	عام پسند فلسفہ ۔ فلسفہ عامہ
Muscle (s)	عضلہ - عضلات
Epistemology	علمیات
Identity	عینیت
Generalisation	عمومیت ۔ تعمیم
Practical	عملی
Cause	علت
Causal, Causational	علی ۔ تعلیلی
True cause	علت صحیحہ
Cause and effect	علت و معلول
Knowledge	علم
Acquired knowledge	اکتسابی علم
Empirical knowledge	تجربی علم
Abstract knowledge	تجریدی علم
Sensational knowledge	حسی علم
Inferential knowledge	انتاجی علم
Immediate knowledge	بدیہی علم
Habitual knowledge	معتاد علم
Memory knowledge	حافظی علم
Precise knowledge	صریح علم
Subjective knowledge	موضوعی علم
Objective knowledge	معروضی علم
Self-knowledge	علم ذات
Self consciousness	وقوف ذات
Self awareness	خود آگاہی

(ف)

Activity	فعلیت
Active	فعال - فعالی
Passive	انفعالی
Popular philosophy	فلسفہ عامہ
Space	فضائے بسیط
Theoretic psychology	نظری نفسیات

(ق)

Constant element	قائمی عنصر
Cranial-nerves	قحفی اعصاب
Image-propositions	تمثالچی قضیے
Word-propositions	لفظی قضیے
Arc (s)	قوس - قوسیں
Cerebral reflex arcs	مخی انعکاسی قوسیں
Force	قوت
Faculty	قوت
Counteracting force	متدافعی قوت
Positive counteracting force	مثبت متدافعی قوت
Law	قانون
Law of association	قانون تلازم
Law of change	قانون تغیر
Law of effect	قانون معلول
Law of exercise	قانون مشق
Law of gravitation	قانون کشش ثقل
Proximate causal Laws	قریبی تعلیلی قوانین
Laws of sequence	تواتر کے قوانین
Widest empirical Laws of sequence	تواتر کے وسیع ترین تجربی قوانین
Exact laws	قوانین تامہ

(ک)

Adrenin	کظریہ
Adrenin glands	کظری غدودیں

Operation	کارگزاری - کار پردازی - کار فرمائی
A Series of functional connections	کارگزار رابطوں کا ایک شمارہ
Quality	کیفیت
Universal	کلیہ

(م)

Aboriginal stuff	ما قبل آغاز مواد
Protoplasm	مادۂ حیات
Self-contradictory	متناقض بالذات
Specialist	متخصص
Non-specialist	غیر متخصص
Subject	محکوم الیہ - معمول - ناظر - موضوع
Predicate	منظور - محکوم بہ
Situation (s)	محل - محال (موقعہ)
Impulse (s)	محرض - محرضات
Vindictive impulses	کینہ ور محرضات
Imagery	مخیلات
Laboratory	معمل
Effect (s)	معلول - معلولات
Concrete definiteness	مقرون تعین
Concrete details	مقرون تفصیلات
Antennae	ملامس (ملمس واحد)
Localisation	مقامیت
Logical tenability	منطقی استواریت - منطقی معقولیت
Theoretical logic	منطق نظری
Material unit	مادی اکائی
Datum, data	معطیہ - معطیات
Phenomenon, (na)	مظہر - مظاہر
Perspective (s)	منظرہ - منظرات
Analogue	مماثلہ
Hypothesis (es)	مفروضہ - مفروضے

Sceptical hypotheses	ارتیاتی مفروضے
Sceptic	مشکک
Content (s)	مشتملہ ۔ مشتملات
Complex	خلط ۔ پیچیدہ
Hypothetical modifications	مفروضی ترمیمات
Constituent (s)	مکون ۔ مکونات ۔ ترکیبی اجزا
To constitute	تکوین کرنا ۔ وجود بخشنا ۔ تشکیل کرنا
Intermediary	میانجی
Intermediate	مابین حائل ۔ متوسط
Motive (s)	محرک ۔ محرکات
Macroscopic equations	چشم بینی مساوات
Microscopic equations	خورد بینی مساوات

(ن)

Point of time	نقطۂ وقت
Luminous point	ضوفشاں نقطہ
Subject & object	ناظر و منظور

(و)

Event (s)	واقعہ ۔ واقعات
Happening (s)	وقوعہ ۔ وقوعے
Occurrence (s)	واردہ ۔ واردے
Meteriological occurrences	موسمیاتی واردے
Verbal occurrence	لفظی واردہ
Sensible occurrences	قابل حس واردے
Mere occurrences	نرے واردے
Unifying science	وحدانی سائنس
Blood-vessels	وعا دموی ۔ خون کی نالیاں
Cognition	وقوف
Notion	وچار

(ھ)

Correlate (s)	ھمضافہ ۔ ھمضافے
Passion (s)	ھیج = ھیجات
Emotion (s)	ھیجان ۔ ھیجالات
Skeletal muscles	ھیکلی عضلات

(ی)

Mnemic phenomena	یاد داشتی مظاھر

VOCABULARY

(A)

Aboriginal stuff	ماقبل آغاز مواد
Absolute	محض - قطعی - حرف آخر
Abstract	مجرد
Abstraction (s)	تجرید - تجریدات
Acceleration	اسراع
Accuracy	صحت - درستی
(Inaccuracy)	(عدم صحت - نا درستی)
Active	فعال - فعالی
Activity	فعلیت
Actual	واقعی
Acquired	اکتسابی
Adrenin	ماده کظریه
Adrenin glands	کظری غدوذیں ۔ غدد کظریه
Affection (s)	تاثر - تاثرات
(Similar affections)	(مشابه تاثرات)
Amoeba	امیبا
Analysis	تجزیه
Analytic scrutiny	تجزیاتی چهان بین
Analogue	مماثله
Antecedent (s)	مقدم - مقدمین
Appearance (s)	هیئت - هیئتیں
(Changing appearences)	(تغیر پذیر هیئتیں)

Appropriateness	موزونیت
Apriori	قیاسی
Arc (s)	قوس - قوسیں
(Cerebral)	مخی
Aspect (s)	منظر - مناظر - پہلو - اشکال
(Successive aspects)	پے در پے مناظر - مسلسل مناظر
Assent, bare	اقرار محض
Association (s)	تلازم - تلازمات
(Verbal associations)	لفظی تلازمات
Associated	متلازم
Associate (s)	لازمہ - لازمے
Attribute (s)	عرض - اعراض
Attitude (s)	رویہ - رویے - وضع - اوضاع
Automatic writing	خود نویسی

(B)

Belief (s)	اعتقاد - اعتقادات
(Actual belief)	(واقعی اعتقاد)
(Actual-active belief)	(واقعی فعال اعتقاد)
(Conscious belief)	(شعوری اعتقاد)
(Disbelief)	(بے اعتقادی - بے یقینی)
(Expectation belief)	(توقعی اعتقاد)
(False belief)	(غلط ، جھوٹا ، کاذب اعتقاد)
(General belief)	(عمومی اعتقاد)
(Image belief)	(تمثالچی اعتقاد)
(Memory belief)	(حافظی اعتقاد)
(Non-belief)	(عدم اعتقاد)
(Private belief)	(ذاتی اعتقاد)
(Possible belief)	(امکانی اعتقاد)
(Rudimentary belief)	(مبادی اعتقاد)
(Thing-believed)	(شے معتقدہ)
Belief-content (s)	اعتقادی مشتملہ - اعتقادی مشتملات معتقدات

(C)

Cases	معاملے - صورتیں مثالیں
(Marginal cases)	(حواشی مثالیں)
Category (ies)	باب فکر - ابواب فکر
Cause	علت - سبب
(Common cause)	علت مشترکہ
(Proximate cause)	علت قریبہ
(True cause)	علت صحیحہ
Causal	علی
Causal dependence	تعلیلی انحصار
Causal independence	تعلیلی غیر محتاجی
(Reciprocal causal independence)	دو طرفہ تعلیلی غیر محتاجی
Causal distinction	تعلیلی امتیاز
Causal efficacy	تعلیلی تاثیر
Causal peculiarities	تعلیلی اختصاصات
Causal potency	تعلیلی تنو مندی
Causational	تعلیلی
Causation	تعلیل
(Neural causation)	(عصبیاتی تعلیل)
(Physical causation)	(طبیعیاتی تعلیل)
(Physiological causation)	(عضویاتی تعلیل)
(Psychological causation)	(نفسیاتی تعلیل)
(Mnemic causation)	(یاد داشتی تعلیل)
Certainty (ies)	تیقن - تیقنات
Censor	محتسب
Character	سیرت - خصلت - ذاتی خصوصیت
Characteristic (s)	خصوصیت - خصوصیات - خصائص - خاصہ - خواص
(Ultimal irreducible characteristic)	(ناقابل تحلیل اساسی خاصہ)
Class	نوع - جماعت
Classification	صنف بندی - تبویب -
Common-sence	تمیز عامہ - فہم عامہ - شعور عامہ - عام سوجھ بوجھ

Cognition	وقوف
Congnitive elements	وقوفی عناصر
Complex	خلط
Concept (s)	عقولہ - عقولے (تصور - تعقل)
(Popular concepts)	عام اعتقادات - عام تصورات
(Priori concept)	قیاسی عقولہ
(Precise-concept)	صریح عقولہ
(Vague concept)	مبہم عقولہ
Conation	طلب
Concomittant (s)	ملزوم - ملزومین
Concrete	صورت پذیر - مقرون
Concrete definiteness	مقرون تعین
Concrete details	مقرون تفصیلات
Consciousness	شعور
(Unconsciousness)	غیر شعور
(Sub-consciousness)	تحت الشعور
Contact	تماس
Content (s)	مشتملہ - مشتملات
(General content)	(عمومی مشتملہ)
(Mental content)	(ذہنی مشتلہ)
(Actual existent content)	(موجود فی الواقعہ مشتملہ)
(Present contents)	(حالیہ مشتملات)
Constitute	وجود بخشنا - تشکیل کرنا - تکوین کرنا
Constituent (s)	مکون - مکونات - اجزائے ترکیبی
Correlate (s)	ممضافہ - ممضافے
Correlative (s)	متضائفہ - متضائفات
Correlation (s)	تضایف - تضایفات - باہمی علائق - گٹھ جوڑ
(Frequent-correlations)	کثیرالاعادہ تضایفات
Cycle	دوران

(D)

Datom, data	معطیہ - معطیات
Degree	درجہ - درجہ بندی - استدراج

Definition	تعریف
Delusion (s)	مغالطه - مغالطات - توهم - توهات
Dementia	ضعیف العقلی
Derivative genuine	اجرائی صحت - فرعی صحت
Desire (s)	خواهش - خواهشات
(Actual desire)	(واقعی خواهش)
(Crude desire)	(نا تراش خواهش)
(Explicit desire)	(بین خواهش)
(Initial desire)	(آغازی خواهش)
(Impulsive desire)	(حرضی خواهش)
Interim desire)	(عبوری خواهش)
(Primitive desire)	(اوائلی خواهش)
(Secondary desire)	(ثانوی خواهش)
(Subsidiary desire)	(ذیلی خواهش)
Diffrential equations	تفرق مساواتیں
Differaction	انکسار نور
Disposition (s)	طبعی میلان - میلانات
Dualism	ثنویت
Duality	دوئی
Dynamics	حرکیات
Dynamic power	حرکیاتی قوت

(E)

Effect (s)	معلول - معلولات
(Association effects)	(تلازمی معلولات)
(Engraphic effect)	(انگرافی معلول)
(Latent effects)	(تحتانی معلولات)
Ekphoric	ایقاضی
(Ekphoric effect)	(ایقاضی معلول)
Ego	ایغو
(Transcedental ego)	(مافوق ایغو)
Element (s)	عنصر - عناصر
(Constant element)	(قائمی عنصر)

(Intrusive element)	(دخل در معقولات عنصر)
(Primitive non-cognitive element)	(اوائلی غیر وقوفی عنصر)
Electron (s)	منفی برقیہ - منفی برقیے - الیکٹرون
Emotion (s)	ہیجان - ہیجانات
(Coarser emotions)	(کثیف تر ہیجانات)
Empirical	تجربی
Empirical observation	تجربی مشاہدہ
Empiricism	تجربیت
(Practical empiricism)	(عملی تجربیت)
Entity (ies)	ہستی - ہستیاں
Engram	انگرام
(Connected-engram-complex)	(مربوط انگرام خلط)
Equations	مساواتیں
(Microscopic equations)	خورد بینی مساواتیں
(Macroscopic equations)	چشم بینی مساواتیں
Excitment complex	انگیختی خلط
Experience	تجربہ
(Integral experience)	تجمعی تجربہ
Extension	وسعت - توسیع
Event	واقعہ

(F)

Fact (s)	امر - امر واقع - امور واقعی - حقیقت - حقائق
Actual fact (s)	حقیقت واقعہ - فی الواقعہ حقائق
Brute facts	(نا معقول حقائق - کند حقائق)
(Every day facts)	(روز مرہ حقائق)
(Introspective facts)	(باطنی حقائق)
(Negative facts)	(منفی حقائق - سلبی حقائق)
(Obvious facts)	(عیاں حقائق)
(Precise facts)	(صریحی حقائق)
(Private fact)	(خفی حیقیقت) (ذاتی حقیقت)
(Positive facts)	(مثبت حقائق - ایجابی حقائق)

(Public facts)	پبلک حقیقت
Fanciful (people)	قیاسباف
Faculty	قوت استعداد
Feature	خد و خال
(Concrete feature)	صورت پذیر خد و خال
(Static feature)	جامد خد و خال
Feeling (s)	احساس - احساسات
(Accompanying feelings)	(ہمدوش احساسات)
(Feeling of familiarity)	(موانست کا احساس)
(Feeling of pastness)	(احساس ماضیت)
(Feeling of recognition)	(شناخت کا احساس - روشناسی احساس)
Feeling-tone	احساس سرتی
Force	قوت - زور
(Counter-acting force)	(متدافعی قوت)
(Driving force)	(تحریکی زور)
Field of vision	احاطۂ بصارت
Formal theory	صوری نظریہ
Formal correspondence	صوری مطابقت
Formal definition	خالصاً منطقی تعریف
Formal way	خالصاً منطقی یا صوری انداز میں
Frequency	تعدد
Function	وظیفہ - کارکردگی

(G)

Generalisation (s)	تعمیم - تعمیمات - عمومیت - عمومتیں
(Empirical generalisations)	(تجربی تعمیمات)
(Rough generalisations)	(تعمیمات خامہ)

(H)

Habit	عادت
(Acquired habit)	(اکتسابی عادت)
(Language habit)	(عادت زبان)
(Motor-habit)	(حرکی عادت)

(Word-habit)	(لفظی عادت)
(Extension of Habit)	(عادت کی توسیع)
Hallucination	ادراکی واهمه - واهمے
Happening (s)	وقوعه - وقوعے
Hypothesis (e)	مفروضه - مفروضے

(I)

Idea (s)	تصور - تصورات
(Approximate idea)	(تخمینی تصور)
(Complex idea)	(مرکب تصور)
(Correspondent idea)	(هم نسبت تصور)
(General idea)	(عمومی تصور)
(Precise idea)	(صریحی تصور)
(Particular idea)	(منفرد تصور - جزئی تصور)
(Simple idea)	(مفرد تصور)
(Universal idea)	(کلی تصور)
(Vague idea)	(مبہم تصور)
Idealist (s)	تصوریت پسند - تصوری - تصوریه
Identical	هم شکل - مشابه - ایک هی جیسے
Identity	عینیت
(Vague identity)	(مبہم عینیت)
Illusion	التباس
(Comforting illusions)	(سکون بخش التباسات)
Image (s)	تمثالچه - تمثالچے
(Actual image)	(واقعی تمثالچه)
(Auditory image)	(سمعی تمثالچه)
(Compelling image)	(غالب تمثالچه)
(Complex image)	(مرکب تمثالچه)
(Exclusive image)	(قطعی تمثالچه - جامع و مانع تمثالچه)
(Forceful image)	(تنو مند تمثالچه)
(General image)	(عمومی تمثالچه)
(Generalised image)	(متعمم تمثالچه)
(Generic image)	(نوعی تمثالچه)

(Hallucination image)	(واهمی تمثالچه)
(Imagination image)	(تخیلی تمثالچه)
(Kinesthetic image)	(تحرکی تمثالچه)
(Memory image)	(حافظی تمثالچه)
(Motor image)	(حرکی تمثالچه)
(Particular image)	(منفرد تمثالچه)
(Special image)	(خصوصی تمثالچه)
(Specific image)	(مخصوص تمثالچه ۔ صنفی تمثالچه)
(Tactile image)	(لمسی تمثالچه)
(Uncombated image)	(غیر متبارز تمثالچه)
(Uncontradicted image)	(غیر مسترد تمثالچه)
Image-content	(تمثالچی مشتمله)
Imagery	مخیلات
Imagination	تخیل
Image-memories	تمثالچی یادیں
Imageless thinking	بے تمثالچی فکر
Imaginary	بے اصل ۔ خیالی ۔ شے متصوره
Imaginary root	خیالی بن و ریشه
(Tactile imagination)	(لمسی تخیل)
Imbecility	بلاہ پن
Immediate way	بدیہی انداز میں
Immediacy	بداهت
Immediate past	ماضی قریب
Impression (s)	ارتسام ۔ ارتسامات
(Faint and low impressions)	پھیکے ، ہلکے ارتسامات
Immanent	جاری و ساری
Impulse (s)	محرض ۔ محرضات
(Frustrated impulses)	شکسته محرضات
(Inhibited impulses)	ممتنع محرضات
(Motor impulses)	حرکی محرضات
(Vindictive impulses)	کینه ور محرضات
Inferential part	انتاجی جزو
Infinitesimals	بے حد خفیف کمیتیں ، اجزائے لاتجزیٰ

Inhibition	امتناع
Initial	آغازی
Inference	انتاج
Inner-sense	حاسۂ باطن
Inner-speech	داخلی گفتار
Integral	تجمعی
Intellect	تعقل
Intelligent speech	فہمیدہ گفتگو
Introspection	معاینۂ باطن ۔ مشاہدۂ باطن
Introspective testimony	باطنی تصدیق
Intrinsically different	باالذات مختلف
Insanity	سودا

(J)

Judgment (s)	حکم - احکام - فیصلے
Judgment of perception	ادراکی حکم - ادراکی فیصلے
(Reflective judgment)	تفکری حکم

(K)

Kinetic	حرکی
Kinesthetic	تحرکی
Knowledge	علم
(Abstract knowledge)	(تجریدی علم)
(Acquired knowledge)	(اکتسابی علم)
(Empirical knowledge)	(تجربی علم)
(Habitual knowledge)	(معتاد علم)
(Immediate knowledge)	(بدیہی علم)
(Immediate self consciousness knowledge)	(بدیہی علم ذات ۔ بدیہی وقوف ذات ۔ بدیہی شعور ذات)
(Inferential knowledge)	(انتاجی علم)
(Memory knowledge)	(حافظی علم)
(Precise knowledge)	(صریح علم)
(Subjective knowledge)	(موضوعی علم)

(L)

Laboratory	معمل ، لیبارٹری
Language	زبان
(True language)	(زبان صحیحیہ)
(Demonstrative use of language)	(زبان کا مبرھن استعمال)
(Narrative use of language)	(زبان کا بیانیہ استعمال)
(Imaginative use of language)	(زبان کا تخیلی استعمال)
Law (s)	قانون ۔ قوانین
(Law of association)	قانون تلازم
Law of change	قانون تغیر
Law of effect	قانون معلول
Law of exercise	قانون مشق
Law of ekphori	قانون ایقاض
(Exact laws)	(قوانین تامہ)
Law of gravitation	قانون کشش ثقل
(Rough approximate laws)	(خام تخمینی قوانین)
Logic	منطق
(Formal Logic)	(منطق صوری)
(Mathematical logic)	(ریاضیاتی منطق)
(Theoretical logic)	نظری منطق ۔ نظریاتی منطق
Logical tenability	(منطقی معقولیت ۔ منطقی استواریت
Logical phantasy	منطقی مثالچہ
Lower cervical region	زیریں عنقی طبقہ گردن کا نچلا حصہ

(M)

Manner	روش ۔ طریقہ
(Fumbling manner)	(بے طوری ، اناڑی پن)
Materialist (s)	مادہ پرست ، مادی ، مادیہ
Material unit	مادی اکائی
Memory	حافظہ ، یاد
(Accurate memory)	(صحیح صحیح یاد ۔ درست یاد)
(Expectation-memory)	(توقعی یاد)

(Habitual memory)	(معتاد یاد)
(Immediate memory)	(بدیہی یاد ، بدیہی حافظہ)
(Latent memory)	(تحتانی یاد)
(Motor memory)	(حرکی یاد)
(Primitive memory)	(اوائلی یاد)
(Pure memory)	(خالص یاد)
(True memory)	(سچی یاد - حافظہ صحیحہ)
(Typical true memories)	(ٹیٹھ قسم کی سچی یادیں)
Men of speculation	قیاس آفریں لوگ
Mental intermediary	ذہنی میانجی
Metaphysics, true	مابعدالطیعبات صحیحہ
Methodology	اسلوب کار ۔ اسلوبیت
Mnemic cauation	یاداشتی تعلیل
Mnemic excitement	یادداشتی انگیخت
Mnemic homophony	یادداشتی ہمنوائی
Momentary thing	آنی شے
Motives	محرکات
Movement (s)	حرکت ۔ حرکات
(Inefficient movements)	(غیر مستعد حرکات)
(Interrupted movements)	(خلل پذیر حرکات)
(Random movements)	(بے تکی حرکات)
(Reflex movements)	(انعکاسی حرکات)
(Vital-movements)	(حیوی حرکات)
(Voluntary movements)	(اختیاری حرکات)
Muscle (s)	عضلہ ، عضلات
(Skeletal muscles)	ہیکلی عضلات

(N)

Nerve (s)	عصب ۔ اعصاب
(Optic-nerve)	(نظری عصب)
Nerve-physiology	عصبیاتی عضویات
Nervious system	نظام اعصاب
Negative	منفی ۔ سلبی

Neural-causation	عصبیاتی تعلیل
Non-entity	ہستی نابود
Nominal-entities	برائے نام ہستیاں
Notion	وچار - خیال
Complex notion	الجھا ہوا وچار

(O)

Object	شے - چیز - معروض
Objective	معروض - معروضہ = معروضی
Objective-content	معروضی مشتملہ
Object of thought	خیال یا فکر کا معروض ، مطمع خیال
Observer, single	شاہد - واحد
(External observer)	(خارجی شاہد)
(Ideal observer)	(معیاری شاہد)
(Trained observer)	(مستند یا تربیت یافتہ شاہد)
Occurrence (s)	واردہ - واردے
(Expectation-occurrences)	توقعی واردے - متوقع واردے
(Mental occurrences)	(ذہنی واردے)
(Non-mental occurrences)	(غیر ذہنی واردے)
(Mere occurrences)	(نرے واردے)
(Physical occurrences)	(طبیعی یا طبیعیاتی واردے)
(Physiological occurrences)	(عضویاتی واردے)
(Psychological occurrence)	(نفسیاتی واردے)
(Sensible occurrences)	(قابل حس واردے)
(Single-cognitive occurrence)	(واحد وقوفی واردہ)
Operation	کار پردازی - کارسازی - کار فرمائی
Organism (s)	عضویہ - عضویے

(P)

Parallelism	متوازیت
Particular (s)	جزیہ جزیے
Passions	ہیجانات

(Psycho-physical-parallelism)	(نفسی طبیعی متوازیت)
(Separate particulars)	(فرد فرد جزیے)
Percept	شے مدرکہ
Perception	ادراک
(Confused perception)	(خلط ملط ادراک - درہم برہم ادراک)
(Spacial perception)	(مکانی ادراک)
Performance	اداکاری
Perspective (s)	منظرہ - منظرات
Phenomenon (a)	مظہر - مظاہر
(Most obvious phenomena)	(انتہائی پیش پا افتادہ مظاہر)
Pictorial representation	صوری استحضار
Piece of matter	جزو مادہ
Pieces of matter	اجزائے مادہ
Place, active	فعالی مقام
Place, passive	انفعالی مقام
Pleasure and pain	راحت و تکلیف - لذت و الم
Popular philosophy	فلسفۂ عامہ - عام پسند فلسفہ
Pragmatist (s)	نتیجی - نتیجیہ
Pragmatic nature	نتیجی نوعیت کی
Precise, precision	صریح - صراحت
Pre-supposition	پیش فرضیہ
Prevision	پیش بینی
Primal stuff	مواد اولی
Process (es)	عمل - اعمال
(Contignous processes)	(متصل اعمال)
(Continuous process)	(عمل جاریہ)
(End of a process)	(پایان عمل)
(Habitual process)	(معتاد عمل)
(Physical process)	(طبیعیاتی عمل)
(Physiological process)	(عضویاتی عمل)
(Present process)	(حالیہ عمل)
(Psychological process)	(نفسیاتی عمل)
(Sensory-motor-process)	(حاسی حرکی عمل)

(Telescoped process)	(دوربینی عمل ۔ امتزاجی عمل)
Predicate	محکوم بہ
Property {ies)	خاصہ ۔ خواص
Proposition (s)	قضیہ ۔ قضیے ۔ قضیات
(Atomic propositions)	(جوہری قضیات)
(Image propositions)	(تمثالچی قضیے)
(Negative propositions)	(منفی قضیے ۔ سلبی قضیے)
(Positive propositions)	(مثبت قضیے۔ ایجابی قضیے)
(Self-subsistent proposition)	(قائم باالذات قضیہ)
(Word propositions)	(لفظی قضیے)
Protoplasm	مادۂ حیات
Protozoa	پرتوزوا
Psycho-physiology	نفسی عضویات ۔ نفسی عضویاتی علم
(Comparative psychology)	(تقابلی نفسیات)
(Experimental psychology)	(اختباری نفسیات)
(Modern psychology)	(حاضرہ نفسیات)
(Theoretic psychology)	(نفسیات نظری)

(Q)

Quality	کیفیت ۔ خصوصیت
Quality of being	کیفیت ذات
(Dynamic quality)	(حرکیاتی کیفیت)
(Pervading quality)	(جاری و ساری کیفیت ۔ استیلائی کیفیت)
(Sensory quality)	(حاسی کیفیت)
(Static quality)	(جامد کیفیت)
Quantum theory	نظریہ مقادیر برقیات

(R)

Rage	طیش
Re-action	رد عمل ۔ جوابی فعل
Realist (s)	شیئت پسند ۔ شیئی ۔ شیئہ
(New-realist (s)	جدید شیئی ۔ جدید شیئہ

Reasoned part	توجیہی حصہ
Recollection (s)	تذکر - تذکرات
(Definite-recollection)	(معین تذکر)
Reduce	تحویل کرنا - تحلیل کرنا
Reflection	انعکاس (نور)
Refraction	انعطاف (نور)
Repression	دبانا - دباؤ
Reproduction	تولید
Response (s)	جوابی فعل - جوابی افعال - رد عمل - جوابات
(Delayed response)	(تاخیری جواب)
(Knowledge response)	(علمی جواب)
(Similar responses)	(مشابہ جوابی افعال)
Retention	تحفظ
Rigid bodies	استوار اجسام
Root	بن و ریشۂ (الفاظ)

(S)

Sceptic	مشکک
Sceptical Hypothesis	(ارتیابی مفروضے)
Secretion	تراوش
Self	خود - بالذات
Self-contradictory	متناقض بالذات
Self-deception	خود فریبی
Self-evidence	ذاتی بداہت
Self-evident	مشرح بالذات
Self-knowledge	علم ذات - وقوف ذات
Self-subsistent	قائم بالذات
Sensation	حس - احساس
(Actual sensation)	(حس واقعی)
(Akoluthic sensation)	(حس پریدہ رو)
(Antecedent sensation)	(مقدم حس)
(Auditory sensation)	(سمعی حس)
(Correlated sensations)	(ہم اسبت یا متضائف حسیں)

(Faint sensations)	(مدھم حسیں)
(Kinesthetic sensation)	(تحرکی حس)
(Organic sensation)	(عضوی حس)
(Present sensation)	(حالیہ حس)
(Pure sensation)	(حس محض - خالص حس)
(Small sensation)	(حس خفیف)
(Tactile sensation)	(لمسی حس)
(Visual sensation)	(بصری حس)
(Visceral sensation)	(احشائی حس)
Sensational core	حسی تہ
Sensational character	حسی سیرت
Sense (s)	حوش - حواس
Sense-datum	معطیہ حسی
Sense-organs	حواس - حواس ظاہر - اعضائے حواس - آلات حواس
(Private senses)	(حواس ذاتیہ)
(Public senses)	(حواس مشترکہ)
(Semi-public senses)	(حواس نیم مشترکہ)
Sensible objects	حسی معروضات
Sensitive	ذکی الحس
Sensitiveness	ذکاوت حس - حس پذیری
Sensuous presentation	حسی پیشکش
Series	شمارہ - شمارے
Series of perspectives	منظرات کے شمارے
Series of sets	سلمیوں کے شمارے
Serialisation	شمارہ بندی
(A series of functional connections	(کارگزار رابطوں کا ایک شمارہ)
Set (s)	سلمیہ - سلمیے
(Collection into sets)	(سلمیہ بندی)
(Complete set)	(مکمل سلمیہ)
(Successive sets)	(مسلسل سلمیے - پیہم سلمیے - پے در پے سلمیے)
(Whole set)	(تمام سلمیہ)
Sets of a series	ایک شمارہ کے سلمیے

Sets of series	شماروں کے سلسلے
Sequence	تواتر
(General sequence	(عمومی تواتر)
(Order of sequence)	(تواتر کا تسلسل)
(Uniformity of sequence)	(تواتر کی یکسانی)
(Uniformities of sequence)	(تواتر کی یکسانیاں)
(Approximate uniformities of sequence)	(تواتر کی تخمینی یکسانیاں)
(Merely observed uniformities of sequence)	(تواتر کی محض مشہور یکسانیاں)
(Widest empirical laws of sequence	(تواتر کے وسیع ترین تجربی قوانین)
Simultaneity	ہم وقتیت
Simultaneous-changes	ہم وقتی تغیرات
Situation	محل - موقع
(Energetic situation)	(سرگرم محل)
(Sensory situation)	(حاسی محل)
Special contiguity	قرب مکانی
Specialist	متخصص
(Non-specialist)	(غیر متخصص)
Specious present	حال محلی
Spherical wave	مدور لہر
Statistical average	آماری اوسط
Stellar photography	کوکبی فوٹو گرافی
Stimulus (i)	مہیج - مہیجات
(Ekphori stimulus)	(ایقاضی مہیج)
(Initial stimulus)	(آغازی مہیج)
(Isolated stimulus)	(تن تنہا مہیج)
(Olfactory stimulus)	(شامہی مہیج)
(Repetition of stimulus)	(اعادۂ مہیج)
(Sensible stimulus)	(قابل حس مہیج)
(Sensory stimulus)	(حاسی مہیج)
Stimulation	تہیج

Subjectivity	موضوعیت
Subjective certainty	موضوعی تیقن - موضوعی ایقان
Succession	تساسل
Superposition	تصاعد

(T)

Term (s)	اسم - اسماء - حدود - اصطلاح - اصطلاحات - متضمنات - زبان
Temporal-relation	زمانی رشته
Theoretic core	نظری یا نظریاتی ته
Thought (s)	خیال - فکر - خیالات آفکار
(Non-sensational thought)	(غیر حسی خیال یا فکر)
(Rudimentary thought)	(مبادی خیال)
(Verbal thought)	(لفظی یا ملفوضی خیال)
Time	وقت
Time-determination	تعین وقت - وقتی تعین
Time-interval	زمانی وقفه
Time-order	زمانی ترتیب
(Local-time)	(مقامی وقت)
(Universal-time)	(آفاقی وقت)
Tissue	بافت
(Living tissue)	(زنده بافت)
(Nervous tissue)	(عصبی بافت)

(U)

Ultimate	اساسی - نهائی
Ultimate brief existents	اساسی آنی موجودات
Ultimate simples	اساسی مفردات
Understanding	تفهم - تفهیم
(Practical-understanding)	(عملی تفهم)
(Theoretic-understanding)	(نظری تفهم)
Universal (s)	کلیه - کلیات

(V)

Viscera	احشاء
Visceral expression	احشائی اظہار
Visceral differences	احشائی اختلافات
Visual receptor	بصری محصل
Volition	ارادہ
Voluntary	اختیاری
Vain wishes	خود پسند تمنائیں
Vague	غیر واضح - دھندلا - مبہم
Vagueness	ابہام - دھندلا پن

(W)

Will	وت ردی

صحت نامہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۴	۵	جان دار	جانب دار
۷	فٹ نوٹ	Misticsim	Mysticism
۱۶	۱۴	پاتا تھا	پایا تھا
۱۸	۱۰	عضویاتی نام	عضویاتی نظام
۲۰	۱۵	سراخ	سراغ
۲۱	۱۳	تعلقات کے بعد	'Paradonical اور' زائد ہے
۲۲	۱۰	منقسم	غیر منقسم
۴۳	۴	کے استعمال	کے لیے استعمال
۴۴	۲۴	پیش گوئی کا	پیش گوئی کے
۵۰	۱۴	چشم بینی مساوت	چشم بینی مساوات
۵۰	۱۸	مظاہر ایک	مظاہر کے قوانین ایک
۵۳	۲۴	علم اکتساب	عمل اکتساب
۵۷	۱۴	در پے	پے در پے
۶۳	آخری	تمام	تمام تر
۶۶	۱۶	تشفی	تشریح
۶۷	۱	ممیز کرتی	ممیز کرتی ہیں
۶۸	۲۶	حاصل	حامل
۷۳	۱۹	ختم دیتی ہیں	ختم کر دیتی ہیں
۷۵	فٹ نوٹ	Worlgemuth	Wohlgemuth
۷۵	فٹ نوٹ	Corrretate	Correlates

۷۶	۱	دیگر دلائل	کے دیگر دلائل
۷۶	۲۱	حاسی	احساس
۷۹	۸	نقطه	نکته
۸۱	۱۷	طول مل	طول امل
۸۶	۷	ترسیات	ترمیات